

٣

سلسلة اعلام العرب

جابر بن حيان

يا الله
قل هو الله
فليس
شريك له
الملك
القدر
الغنى
الملك
القدر
الغنى

زكي نجيب محمود

اهــــــــــــــــــــــــــــــــــاء2005

ا.ح.مخاس محمد الحميد

جامعة الإسكندرية

أعلام العرب

٣

جَابِرُ بْنُ حَيَّانَ

بفصله
الدكتور زكي نجيب محمود

المركز العربي للثقافة والعلوم

بيروت - لبنان

مقدمة

كنت أ حاضر طلابي في الجامعة ذات يوم ، وكان موضوع المحاضرة متصلا بمناهج البحث العلمى ؛ وكانت المادة التى أ عرضها في المحاضرة مستمدة من علماء الغرب وفلاسفته ، ذلك لأن العلوم الطبيعية حديثة النشأة ، لم تكد تولد قبل عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر ، ولم نذكر العلوم الرياضية لأنها أقدم نشأة وأسبق تطورا من العلوم الطبيعية ؛ وأما قبل ذلك فقد كانت مختلطة بأصول فلسفية ، معتمدة في أغلب الأحيان على تأمل نظرى أكثر مما تعتمد على مشاهدة متعقبة وتجريب دقيق صارم ؛ ولما كانت الحضارة الانسانية منذ النهضة الأوروبية قد اتخذت الغرب - أوربا وحدها أولا ، ثم أوربا وأمريكا معا بعد ذلك - مقرا لها في طريقها الطويل الذى أخذت تنتقل خلاله من موطن الى موطن ، فقد بات الغرب - ابان الثلاثة القرون الأخيرة - هو مركز العلم ، فلا مندوحة لمن يريد التحدث عن أصول العلم وفلسفته ومنهجه ، عن الرجوع اليه ليستقى منه مادة حديثة .

غير أننى ما كدت أفرغ من محاضرتى تلك عن فلسفة العلوم الطبيعية ومناهجها ، حتى سألتنى طالب ، وكانت في سؤاله رنة العاتب : لماذا لم تجعل من أمثلك المعروضة مثلا من علماء

العرب ؟ ألم يكن للعرب علم يترجع اليه ويستفاد من مناهجه ؟ ... وبرغم يقينى من أن العلم قد انتقل اليوم قلة فسيحة بعدت به عما كان عليه في العصور الوسطى — في الشرق وفي الغرب على السواء — وأن اختلاف علم اليوم عن علم الأمس لا يقتصر على مقدار الحقائق المحصلة وحدها ، بل إن اختلافهما قد جاوز الكم الى الكيف ، فالأساس نفسه قد تغير ، وتغير معه اللون الغالب كله ؛ أقول أنه برغم يقينى من ذلك ، الا أثنى أحسست بشيء من الحق في اعتراض الطالب ؛ لأنه مهما بعدت مسافة الخلف بين اليوم والأمس ، فما كان علم اليوم لتقوم له قائمة لولا علم الأمس ؛ واذن فلا شك أن واجبنا العلمى يقتضى أن ننظر فيما كان ، لنقدره قدره أولا ، ولنزداد به فهما لما هو كائن ثانيا ؛ واذا كان هذا هو ما يقتضيه الواجب العلمى على اطلاقه ، فان هذا الواجب تجاه علمائنا العرب الأولين ليزداد إلحاحا علينا بأن ينهض منا من يؤديه .

وصحّت منى العزيمة منذ ذلك الحين أن ألبى رغبة الطالب لأنها في الحقيقة رغبة وطن ناهض أراد أن يجمع في نهضته النظرة الى أمام واللفتة الى وراء ، حتى يجمى طريق السير موصول الحلقات مرتبط المراحل ؛ وبدأت بامام العلوم الطبيعية عند العرب ، ألا وهو جابر بن حيان .

لكنى ما كدت أبدأ العمل حتى أخذت الصعاب تزداد أمام عيني ازديادا سداً على الطريق مرارا ، فكم من مرة وهنت العزيمة يأسا ، وكم من مرة ملأت نفسي بالعزيمة من جديد ؛

وأصعب تلك الصعاب هو أن ليس بين أيدينا هنا الا عدد قليل من مؤلفات ابن حيان التي يعدونها بالمئات ، وأما بقيتها فهي لا تزال في صورها المخطوطة مبعثرة في مكتبات أوروبا ؛ ولو أراد الباحث أن يوفى موضوعه حق البحث الصحيح ، لالتزم أن يطلع على النصوص الأولية جميعا قبل أن يخطئ من بحثه سطرًا واحدًا ؛ فما بالك وابن حيان يحدّر قارئه في مواضع كثيرة من رسائله ألايهم أحد بدراسته الا اذا جمع مؤلفاته كلها ، حتى لتراه يتهمك أحيانا على من يكتفى ببضعة من كتبه ليستدل منها مذهبه كاملا ؛ فالجزء - كما يقول - لا يسوغ الحكم على الكل ؛ وأحسب أن لو بعث ابن حيان اليوم ليلقى نظرة على كتابي هذا عنه ، لألقاه مزورًا متغضبًا ، لأنها دراسة لم توف الشرط الجوهرى في بحث علمى ، واستغنت بالقليل عن الكثير .

لكن شفيعنا عند ابن حيان لو ألقى إلينا بهذا اللوم ، هو : أولا - أنه هو نفسه كثيرا جدا ما أنبأنا في رسائله أن طريقته في التأليف هي أن يعيد في كل كتاب ما قد أورده في سائر كتبه ، ولكنها اعادة بصورة جديدة ؛ فكأنما الكتب يوضح بعضها بعضا ، ولا يضيف بعضها الى بعض ؛ فاذا كنا قد اكتفينا بما بين أيدينا من مؤلفاته - ومنها ما يقال عنه انه أهم كتبه جميعا ، وهو كتاب الخواص الكبير - فلم يفتنا شيء من مذهبه ، وان فاتتنا ألوان أخرى من التعبير كان يمكن لهذا المذهب نفسه أن يصور بها ؛ وثانيا - لو أننا انتظرنا لا فكتب عنه الا بعد أن

تتكامل لنا مؤلفاته كلها ، فالأرجح جدا أن يظل مهملًا أمدًا طويلا من الزمن ، لا نعرف عنه الا اسمه ، فينهض من طلابنا من يسأل : لماذا لم تحدثونا عن علمائنا العرب بمثل ما تحدثون به عن علماء الغرب ؟ .

وأيا ما كانت الأسباب التي تشفع لى أو لا تشفع لى هذا الصنيع ، فهأنذا قد صنعت ما صنعت ، متقدما به الى كل قارئ يود أن يذوق بطرف اللسان حسوة من عالم عربى أصبح اسمه فى تاريخ العلم مرتبطا بعلم الكيمياء ارتباطا شديدا ، لا فى الشرق العربى وحده ، بل وفى أوروبا كذلك ، التى لم تكذب تعرف جامعاتها مراجع تدرّس فى علم الكيمياء حتى القرن الخامس عشر الا كتب جابر بن حيان .

كان جابر — شأنه فى ذلك شأن رجال العصور الوسطى جميعا ، يستمد أصوله الفكرية من تراث اليونان ، ثم يبنى عليها ما شئت له قدرته أن يبنى من علم جديد ؛ ومن التراث الفلسفى اليونانى أخذ جابر فكرة الطبائع الأربع الأولية التى منها نشأت الكائنات جميعا ، وهى : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ ولو قلنا ذلك بلغة اليوم لقلنا انها الحرارة بدرجاتها المختلفة والصلابة بدرجاتها المختلفة ؛ واذا كانت الحرارة فى جوهرها حركة ، واذا كانت الصلابة فى جوهرها تقاربا فى ذرات الجسم الصلب ، فالأصول الأولية — بلغة اليوم — هى حركة الذرات ، التى ان ازدادت سرعة كانت حرارة ، وان قلت سرعة كانت برودة ، وان تزاومت كانت صلابة ، وان تباعدت كانت

ليونة - ومهما يكن من أمر ، فقد أخذ جابر" عن التراث
اليوناني هذه الطبائع الأولية الأربع ، وجعلها أصلا للكائنات
جميعا .

هذه الطبائع الأربع الأولية تجتمع اثنتين اثنتين فتكون
أجساما أربعة : فالحرارة واليبوسة معا يكونان النار ، والحرارة
والرطوبة معا يكونان الهواء ، والبرودة واليبوسة معا يكونان
الأرض ، والبرودة والرطوبة معا يكونان الماء ؛ وليلس في الطبيعة
كائن يخلو تركيبه من أن يكون واحدا من هذه الأجسام ، أو
مزيجا مركبا منها ، لا فرق في ذلك بين جماد ونبات وحيوان الا
في نوع المركب ودرجة التركيب .

واذا كانت أصول الأشياء مشتركة بينها جميعا ، جاز أن
نحول بعضها الى بعض ، لا نحتاج في ذلك الا الى دراسة الجسم
الذي نريد تحويله والجسم الذي نريد الحصول عليه ، لنرى فيم
يتفقان وفيم يختلفان ، فنضيف الناقص ونحذف الزائد حتى
نحصل على ما نريد الحصول عليه .

ولعل أهم ما شغل جابراً من ذلك هو تحويل المعادن بعضها
الى بعض ؛ ونظريته في ذلك مؤداها أن للمعادن مقومين
أساسيين هما : الكبريت والزئبق - وهذان بدورهما قد تكونا
في جوف الأرض على مر الزمن الطويل من العناصر الأساسية :
النار والهواء الخ ... وما من معدن بعد ذلك الا وهو تركيب
من زئبق وكبريت بنسب مختلفة ؛ وعمل الكيموى في تحويل
المعادن هو نفسه عمل الطبيعة في تكوينها ، لولا أن الطبيعة قد

استغرقت آمادا طويلا في تكوين ما كوته من ذهب وفضة ونحاس وغيرها ، على حين يستطيع العالم بتجاربه أن يختصر الزمن الى برهة وجيزة - وكيمياء جابر هي تفصيل القول في هذه التجارب .

لكن جابرا لم يكن كينويا وكفى ، بل كان كذلك فيلسوفا ، يتصور الأمور كما يتصورها الفلاسفة من حيث محاولتهم أن يجمعوا أشتات الكون في بنية واحدة ، يبحثون لها عن مبدأ أول ثم يفرعون منه الفروع ، وهكذا فعل جابر ؛ فله محاولة من هذا القبيل يدعمها بجدل فلسفي من الطراز الأول .

وقد قسمت هذا الكتاب تسعة فصول لأصور بها جابرا من شتى نواحيه ، تصويرا تعتمد فيه الأجزاء بعضها على بعض ؛ فحاولت في الفصل الأول أن أعرف شيئا عن شخصه متى عاش وعن تأثر وأى كتب ألّف ؟ وفي الفصل الثاني والفصل الثالث معا ألقيت الضوء على منهجه العلمي ، حتى تسهل المقارنة بعد ذلك بينه وبين فلاسفة المناهج العلمية الذين ألفنا دراستهم في هذا الباب ؛ وفي الفصل الرابع تحدثت عن فلسفته اللغوية لأهميتها الشديدة بالنسبة الى نظرياته الكيموية ؛ وذلك لأن الرأي عند ابن حيان هو أن الاسم دالٌّ على طبيعة مسماه ، فالعلاقة وثيقة بين اللغة من جهة والطبيعة من جهة أخرى ، فلا مندوحة لمن أراد تصريف الأشياء الطبيعية عن معرفة الأسماء والعبارات التي جاءت لتدل على تلك الأشياء ، وهي لم تجيء

جزافا ، بل جاءت من املاء العقل الذى اهتدى بطبيعة المسمى قبل أن يضع له اسما يدل عليه ؛ فاذا ما فرغنا من فلسفته اللغوية ، خرجنا الى حيث الكون الخارجى وقد جعلنا الفصل الخامس مجالا لذكر فلسفة جابر الكونية ، وألحقناه بالفصل السادس عن البروج والكواكب التى — فضلا عن كونها جزءا من الكون واجب الدراسة لذاته — لكنها أيضا ضرورية لدراسة طبائع الأشياء نفسها ، ما دامت البروج والكواكب تحدد الزمن ، والزمن أمر حيوى فى تكوين أى شئ مهما كانت طبيعته ؛ وهنا نجد الطريق قد مهّد تمهيدا صالحا لنبدأ الحديث فى أخص خصائص جابر بن حيان ، ألا وهو علم الكيمياء عنده ، وقد تحدثنا عنه فى الفصل السابع ؛ وأردفناه بفصل يصور جابرا الفيلسوف ، ثم ختمنا الكتاب بفصل تاسع وأخير يبين كيف لم يَسَلِّمْ هذا العالم من شطحات الخيال .

وانه لواجب علينا فى هذا المقام أن نحى ذكرى « پول كراوس » الذى لولا ما قدّم اليّنا من مخطوطات لجابر ، جمعها من مختلف المكتبات فى أوروبا ، ونشرها فى كتاب « مختار رسائل جابر بن حيان » ، وذلك بالاضافة الى مجلدين ألفهما فى جابر بن حيان ، تحدث فيهما حديثا مستفيضا عن كتبه ومذهبه ، أقول انه لولا هذه الآثار العلمية الجليلة التى تركها « كراوس » ، لكانت الكتابة عن ابن حيان — بالنسبة لى على الأقل — ضربا من المحال ؛ فقد اعتمدت كل الاعتماد على مجموعة المختارات التى

نشرها من رسائل جابر ، بالاضافة الى ما هو موجود من رسائله
في دار الكتب بالقاهرة مما لم ينشره « كراوس » - وهو قليل .
فلست أطمح في أن يتعدّ كتابي هذا عن جابر بن حيان
أكثر من محاولة متواضعة لالقاء يسير من الضوء على حقيقته ،
وهي - فيما أعلم - أول محاولة من نوعها لمؤلف عربي .

زكي نجيب محمود

الجيزة في ٢٤ يناير ١٩٦١

من هو الرجل

(١) شيء عن حياته :

ها هو ذا عَلمٌ من أعلام الفكر الاسلامي ، كنا نتوقع أن نجد عنه الرواية المستفيضة والخبر اليقين ، لكننا لا نصادف في ذلك الا أقوالاً متعارضة ، قد بلغ فيها اختلاف الرأي حدا ينكر معه المنكرون أن رجلا كهذا قد شهدته التاريخ : وهي قصة تتكرر مع كثيرين من نوابغ الفكر ، كآثام الانسانية تستكثر على نفسها أن ينبغ من أبنائها أحد يجاوز ينبوغه هذا حدا معلوما ، فان جاوزه قال عنه الخُلفُ انه اسطورة لفقها الخيال ؛ فهو ميروس قد وجد - وما يزال يجد - من أنكر وجوده ؛ وشيكسبير قد وجد - وما يزال يجد - من أنكر وجوده ؛ وامرؤ القيس قد وجد من تشكك في وجوده ؛ وها هو ذا صاحبنا جابر بن حيان : « تقول عنه جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين انه لا أصل له ولا حقيقة » . وقال بعضهم انه حتى ن كانت له حقيقة تاريخية فهو لم يَصْنَفْ هذه الكتب الكثيرة التي قيل انه مصنفها ، واستثنوا كتابا واحدا من كتبه نسبوه اليه ، هو « كتاب الرحمة » ؛ وأما بقية مصنفاته فقد صنفها غيره ثم نحلوه اياها - هذه رواية يرويها صاحب « الفهرست »^(١)

(١) الفهرست لابن النديم ، نشر الكتبة التجارية (١٣٤٨ هـ) ، ص ٤٩٩ .

ثم يعقّب عليها قائلاً : « ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ، فيصنف كتاباً يحتوى على ألفى ورقة ، يتعب قريحته وفكره باخراجه ، ويتعب يده وجسمه بنسخه ، ثم ينحله لغيره — اما موجوداً أو معدوماً — ضرب من الجهل ؛ وان ذلك لا يستمر على أحد ، ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم ، وأى فائدة في هذا ، وأى عائدة؟ » ^(١) ولا يتردد ابن النديم في رفض هذه الدعوى ، معترفاً للرجل بأقل ما ينبغي الإعراف به ، وهو وجوده ، قائلاً ان أمره أظهر وأشهر من أن يخفى ، وتصنيفاته أعظم وأكثر من أن ينكر وجود صاحبها ؛ وكذلك أيضاً فعل « كارا دى قو » عند ذكره للرواية نفسها التى تزعم عن جابر انه أسطورى لا حقيقة له فى التاريخ ، اذ قال : « انها رواية نرفضها بغير تردد » ^(٢) .

ولا نكاد نقرر للرجل وجوده حتى نصطدم باختلاف آخر يسير حول اسمه ، فهو آناً : « أبو عبد الله جابر بن حيان » ^(٣) وهو آناً آخر : « أبو موسى جابر بن حيان » ^(٤) . وقد يكون مصدر الاختلاف فى أن له ولدين بهذين الاسمين ^(٥) ويقال انه سمي « جابراً » لأنه هو الذى « جبر » العلم — أى أعاد تنظيمه .

(١) المرجع المذكور ، الصفحة نفسها .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « جابر بن حيان » .

(٣) فهرست ابن النديم ، ص ٤٩٨ .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « جابر بن حيان » .

(٥) اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربى .

وكذلك كان مسقط رأسه وتاريخ مولده موضع اختلاف ؛
 « فهناك ما يسوغ لنا الظن بأنه فارسي^(١) ولد في طوس من بلاد
 خراسان »^(٢) - وهي مسقط رأس الفردوسي الشاعر الفارسي
 - لكن رواية أخرى تقول : انه من طرسوس ، ورواية ثالثة
 تجعله صابئاً من حران^(٣) ورواية رابعة يرويها « ليو الإفريقي »
 الذي أُرِّخ سنة ١٥٢٦ ميلادية لرجال الكيمياء في إفريقيا فيقول :
 ان كبيرهم هو : « جابر » الذي هو يوناني اعتنق الاسلام
 وكانت حياته بعد زمن نبي الاسلام بقرن من الزمان ؛ وكذلك
 يرد اسم « جابر » مرة واحدة عند « ألبرت الكبير » منسوباً
 الى مدينة اشبيلية ، لكن جابراً المقصود هنا هو بغير شك جابر
 ابن الأفلح الذي عاش في اشبيلية خلال القرن الحادى عشر
 الميلادى وألَّف في علم الفلك^(٤) .

أما صفة « الكوفي » الذي يُنعت بها في روايات كثيرة^(٥)
 فليست تدل على مكان مولده ، ولكنها ترجع الى مقامه فيها
 زمناً - وعلى كل حال فليس الأمر مقطوعاً فيه برأى - فيقول

(١) Homyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton. (١)

: ص ١٥ وفي الفهرست لابن النديم ص ٥٠٠ : « وقد قيل ان اصله من خراسان ،
 والرازي يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة (أى الكيمياء) : « قال استاذنا أبو موسى
 جابر بن حيان ، » .

(٢) D'Herbelot, Bibliotheque Orientale. (٢) : ص ٣٦٠ - نقلاً من

اسماعيل مظهر في كتابه : « تاريخ الفكر العربى » .

(٣) دائرة المعارف البريطانية ، مادة Gr-b>٣

(٤) فهرست ابن النديم ، ص ٤٩٨ ؛ واخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ،

ص ١١١ (طبعة الخانجي ١٣٢٦ هـ) .

ابن التديم : « وزعموا (أى الشيعة) أنه كان من أهل الكوفة ... وحدثني بعض الثقات ممن تعاطى الصنعة (أى الكيمياء) أنه كان ينزل فى شارع باب الشام فى درب يعرف بدرب الذهب (وذلك فى الكوفة) وقال لى هذا الرجل ان جابرا كان أكثر مقامه بالكوفة ... لصحة هوائها »^(١) . وتمضى الرواية فتقول انه قد حدث بعد وفاة جابر أن هُدمت الدُور فى الحى الذى كان يسكنه ، فكتشفت الأتقاض عن الموضع الذى كان فيه منزله ، ووجد معمله ، كما وجد هاون من الذهب يزن مائتى رطل ، وتقول الرواية ان هذا حدث فى أيام عز الدولة ابن معز الدولة ؛ والظاهر أن ما قد دعا جابرا الى الإقامة فى الكوفة زمنا ، هو فراره من خطر كان محققا به فى عهد هارون الرشيد ، والقصة — كما يرويها الجلودكى^(٢) — هى أنه : « قد أفضى بأسرار صناعته الى هارون الرشيد والى يحيى البرمكى وابنيه : الفضل وجعفر ، حتى لقد كان ذلك سببا فى غناهم وثروتهم ؛ فلما ساورت الرشيد الشكوك فى البرامكة ، وعرف أن غرضهم هو قتل الخلافة الى العلويين ، ، مستعينين على ذلك بمالهم وجاههم ، قتلهم عن آخرهم ، فاضطر جابر بن حيان أن يهرب الى الكوفة خوفا على حياته ، حيث ظل مختبئا حتى أيام المأمون ، فظهر بعد احتجابه » .

(١) الفهرست ، ص ٤٩٩ .

(٢) نهاية الطلب .

وها هنا تنهض أمامنا نقطة أخرى من قحط الاختلاف عن حياة جابر ، وهى تاريخ مولده ؛ فعلاقته بالبرامكة - فى عهد هارون الرشيد - يكاد يكون عليها اجماع ، فاذا ذكرنا أن البرامكة قد لبثوا يتمتعون بثقة هارون الرشيد سبعة عشر عاما ، منذ ولايته سنة ٧٨٦ م حتى سنة ٨٠٣ - قبل موته بستة أعوام - تبين لنا خطأ التاريخ الذى ذكره حاجى خليفة فى « كشف الظنون » من أنه قد توفى سنة ١٦٠ هـ (أى ما بين سنتى ٧٧٦ و ٧٧٧ م) فلو فرضنا أن ولاية هارون الرشيد قد أدركت جابرا فى صدر رجولته ، كانت ولادته حوالى ٧٥٠ م أو قبل ذلك ؛ واذن فيمكن القول على وجه يقرب من اليقين أنه عاش خلال النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى والجزء الأول من القرن التاسع ؛ وعن ذلك يقول هوليارد^(١) الذى عنى بدراسته : ان حياته امتدت خلال الشطر الأكبر من القرن الثامن .

وكما اختلف الناس فى حقيقته التاريخية ، واختلفوا فى مولده مكانا وزمانا ، واختلفوا فى اسمه ، فكذلك اختلفوا فى أمره والى أى فئة أو مذهب ينتمى : « فقالت الشيعة انه من كبارهم ... وزعم قوم من الفلاسفة أنه كان منهم ، وله فى المنطق والفلسفة مصنفات ؛ وزعم أهل صناعة الذهب والفضة أن الرئاسة انتهت اليه فى عصره ، وأن أمره كان مكتوما »^(٢) .

Holmyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton, (١)

(٢). الفهرست لابن النديم ، ص ٩٦ .

وحقيقة الأمر — كما سنرى في غضون هذا الكتاب — أنه كان الثلاثة معا : فهو من الشيعة سياسة ، وهو من الفلاسفة جدلا ، وهو من الكيمييين علما ؛ ثم هو فوق هذا وهذا وذلك صوفي ، حتى لقد لصقت صفة الصوفية باسمه كأنما هي جزء منه ، فيُدعى حينما ورد ذكره جابراً بن حيان الصوفي .

وان جابرا ليتصل ذكره برجلين هما : خالد بن يزيد بن معاوية (توفي ٧٠٤ م) — وجعفر الصادق (٧٠٠ — ٧٦٥ م (تقريبا) .

أما أولهما : « فهو أول من تكلم في علم الكيمياء ووضع فيها الكتب ... ونظر في كتب الفلاسفة من أهل الاسلام »^(١) وقد أخذ جابر عن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان العلم^(٢) ، وان تكن شهرة جابر فيما بعد قد ألبت ظلا كثيفا على أستاذه .

ويروى ابن النديم عن خالد بن أبي سفيان أنه لم يكن هو الذي ترك الخلافة ، ولكن الخلافة هي التي صرّفت عنه واختزلت دونه ؛ فقد جاء في الفهرست عن خالد أنه : « أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء ، وكان جوادا ، يقال أنه قيل له : لقد فعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة (الكيمياء) ؛ فقال خالد : ما أطلب بذاك الا أن أغنى .

(١) كشف الظنون ، لعاجي خليفة ص ٣٤٤ .

(٢) بمقارنة التواريخ التي ذكرناها ، نرى ان جابرا اخذ العلم من خالد في كتبه لا باللقاء المباشر ، لان وفاة خالد سبقت ولادة جابر .

أصحابي واخواني ؛ اني طمعت في الخلافة فاخترتُ دوني ، فلم أجد منها عوضا الا أن أبلغ آخر هذه الصناعة (الكيمياء) ، فلا أخرج أحدا عرفني يوما أو عرفته الى أن يقف بيباب سلطان رغبة أو رهبة ؛ ويقال - والله أعلم - أنه صح له عمل للصناعة ، وله في ذلك عدة كتب ورسائل ... » ^(١) .

وأما « جعفر » الذي كثيرا ما يرد اسمه في كتابات جابر مشاراً اليه بقوله : « سيدي » ، فهناك من يزعم أنه جعفر بن يحيى البرمكي ، لكن الشيعة ^(٢) تقول - وهو القول الراجح الصدق - انه انما عني به جعفر الصادق ؛ وقول انه مرجع الصدق لأن جابرا شيعي ، فلا غرابة أن يعترف بالسيادة لامام

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٩٧ .

(٢) كانت مسألة الخلافة قد قسمت المسلمين فرقتين : اهل السنة والشيعة ، وكان لاهل البيت فريق يعترف سرا بحقوقهم ، حتى في عهد الخلفاء الثلاثة الاولين ، ولكن هذا الفريق لم يكن يجاهر بالخصام ، وبعد عصر الخلفاء صار يعارض كل من حكم من غير أبناء علي ، وكانت هذه المعارضة موجهة اول الامر الى الامويين ، ثم الى من بعدهم ممن لم تتوافر فيهم الشروط التي يوجبها الشيعة في الامام .

والامام - عند الشيعة - هو رئيس المسلمين ومعلمهم ، بفضل ما وهبه الله من الصفات ، وبحكم وراثته للنبي عليه السلام ، وهو يحكم ويعلم متلقيا ذلك من الله ... ويزعم الشيعة أن وراثته الإمامة تنقلت من آدم ، حتى انتهت الى عبد المطلب جد النبي عليه السلام ، وجد علي رضي الله عنه ، ومن عبد المطلب انقسم النور قسمين : احدهما انتقل الى عبد الله والد النبي ، والاخر الى أخيه أبي طالب والد علي ، ثم سار النور من علي الى ذريته ؛ وهذا النور الذي في روح الامام يجعله امام عصره ، ويجعل له قوى روحانية تجاوز حدود القدرة الانسانية . (عن جولدزيهر في كتابه الذي ترجم الى الانجليزية بعنوان : « محمد والاسلام » ص ٢٢٢) .

شيعي^(١) ؛ هذا الى وفرة المصادر التي لا تتردد في أن جعفرا المشار اليه في حياة جابر ونشأته ، هو جعفر الصادق ؛ فيذكر حاجي خليفة جابرا مصحوبا بعبارة : « تلميذ جعفر الصادق »^(٢) ويقول كارا دي فو وهو يتحدث عن جابر : « متعلما هما : خالد بن يزيد بن معاوية ... وجعفر الصادق »^(٣) ، وفي مقدمة كتاب « الحاصل » لجابر^(٤) يقول هو نفسه : « ... وقد سميت كتاب الحاصل ، وذلك أن سيدي جعفر بن محمد - صلوات الله عليه - قال لي : فما الحاصل الآن بعد هذه الكتب (الكتب التي ألفها جابر) وما المنفعة منها ؟ ... فعلت كتابي هذا وسماه سيدي بكتاب الحاصل ... » . وواضح أن هذا التوقير كله لا يكون موجها الى برمكي - اذ كان جابر ذا مكانة ممتازة في بلاط الخليفة هارون الرشيد ، وخالط أسرة البرامكة مخالطة الند

(١) جعفر بن محمد ، ويلقب أيضا بالصادق . سادس الأئمة الاثني عشرية ، ولد عام ٨٠ هـ (٦٩٩ - ٧٠٠ م) أو ٨٢ هـ (٧٠٢ - ٧٠٣ م) وخلف في الإمامة أباه محمد الباقر ، ولم يكن له شأن ما في عالم السياسة ولكنه عرف بدرأته الواسعة بالحديث ، ويقال أيضا أنه اشتغل بالتنجيم والكيمياء وغيرهما من العلوم الخفية ، أما المؤلفات التي تحمل اسمه فقد دبت عليه فيما بعد ، وتوفي جعفر بالمدينة عام ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) . والإمامية متفقون على تسلسل الأئمة حتى جعفر ولكنهم يختلفون في تعيين الإمام الشرعي الذي خلفه ، لأن جعفرا أمقب أبناء عدة ادعى الإمامة منهم ما لا يقل عن أربعة هم : محمد وعبد الله وموسى وإسماعيل ، على أن غالب الإمامية يعترفون بأن موسى الكاظم هو الإمام السابع .

(دائرة المعارف الإسلامية)

(٢) كشف الظنون ، ص ٣٤٣ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « جابر بن حيان » .

(٤) نشر پول كراوس .

للأنداد^(١) - وإنما يوجّه مثل هذا التوقيع من شيعي^٢ إلى إمامه ؛ على أن صلة جابر بجعفر لا بد أن تكون قصيرة الأمد ، لأن وفاة جعفر كانت سنة ٧٦٥ م ، وهو بعد مولد جابر بما لا يزيد عن عشرين عاماً .

(ب) منزلته في علم الكيمياء :

جابر هو كيموي^٣ العرب الأول ، فهو أول من اشتهر علم الكيمياء عنه^(٢) وهو أول من يستحق لقب « الكيموي » من المسلمين^(٣) والظاهر أنه قد أصاب من ارتفاع المكانة وضخامة الثراء وبعد الصيت ، ما جعله موضع التقدير آناً وموضع الحسد والاضطهاد آناً ؛ وأما التقدير فهو الذي أحاط اسمه بهالة من الجلال أزاحت عن حقيقته أبصار الكاتبين فيما بعد ، حتى لتجد من يصفه منهم تارة بأنه : « ملك العرب » وتارة أخرى بأنه : « ملك المعجم » وتارة ثالثة بأنه : « ملك الهند »^(٤) وقال عنه رسل الذي ترجم بعض مؤلفاته إلى الإنجليزية (لندن ١٦٧٨) انه : « أشهر علماء العرب وفلاسفتهم »^(٥) ، وقال عنه

Holmyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton (١)

ص ١٥ .

(٢) حاجي خليفة ، كشف الظنون ص ٢٤٤ .

(٣) Holmyard في كتابه المذكور ، ص ١٥ .

(٤) اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربي (فصل خاص بجابر بن حيان) .

Russell, R . Jabir Ibn Hayyan (٥)

القبطى انه : « كان متقدما فى العلوم الطبيعية بارعا منها فى صناعة الكيمياء ، وله فيها تأليف كثيرة ومصنفات مشهورة »^(١) وحسبنا أن الرازى يشير اليه فى كتبه الخاصة بعلم الكيمياء بقوله : « قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان »^(٢) .

لكنه مع ذلك لابد أن يكون قد لقي من الاضطهاد والحسد ما يلقاه كثيرون ممن ينسب ذكركم فى كل مكان وكل زمان ؛ والا فما الذى دفعه الى : « التنقل فى البلدان ، لا يستقر به بلد خوفا من السلطان على نفسه » ؟^(٣) وما الذى أطلق لسان القائل :

هذا الذى بمقاله غرَّ الأوائل والأواخر
ما أنت الا كاسِرٌ كذَّبَ الذى سماك جابر^(٤)
بل ان الحقد قد تخطى أبعاد الزمن ، حتى أدرك مؤرخا للعلم فى العصر الحديث ، أراد أن يضع جابرا بن حيان فى موضعه من تاريخ الكيمياء ، فاستكثر عليه أن يكون هو صاحب النظريات الكيموية ذات القيمة التى تنسب اليه فى أوروبا ، فراح يشطر اتاجه شطرين : شطر فيه الدسم العلمى ، نسبته الى مؤلف قال عنه انه مجهول وانه اتحل لمؤلفاته اللاتينية فى المصور الوسطى اسم « جابر » ليحتفى بسمعته وشهرته ،

(١) اخبار العلماء بأخبار الحكماء (طبعة الخانجى) ص ١١١ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٥٠٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٤) حاجى خليفة ، كشف الظنون ، ص ٣٤٣ .

وشر فيه تفاهة وغثاءة هو الذى يجوز نسبته الى جابر العربى ؛
أما هذا المؤرخ للعلم الذى أشير اليه ، فهو « برتلو » ^(١) الذى
زعم أنه حلل المؤلفات المنسوبة الى جابر بن حيان فى علم
الكيمياء ، وبعض هذه المؤلفات عربى خالص ، وبعضها لاتينى
وله أصل عربى ، وبعضها لاتينى ولا توجد له صورة عربية ؛
حلل « برتلو » هذه المؤلفات وزعم أن ثمة تفاوتاً فى مادتها وفى
أسلوبها يتطلب التفسير .

ويتخذ برتلو من كتاب « الخالص » ^(٢) لجابر بن حيان فى
ترجمته اللاتينية نموذجاً للجانب الناضج من المؤلفات التى تنسب
الى العالم العربى ، ويقول ان دراسة هذا الكتاب تدل على أنه
ليس ينتسب الى أصل عربى ، لا فى منهجه المتميز باحكام السير
فى طريق الاستدلال حجة فى اثر حجة احكاماً من شأنه أن يجمع
المادة العلمية فى سياق موحد متسق ، ولا فى الحقائق الواردة
فيه ، ولا فى مفرداته اللغوية ولا فى الأشخاص الذين يثر جع
اليهم فى الفقرات المقتبسة ؛ كل هذه جوانب من الكتاب يراها
برتلو قاطمة بأن الكتاب لا يرتد الى أرومة عربية ؛ فعلى الرغم
من أنه يشتمل — فى رأى برتلو أيضاً — على طائفة من الكلمات

Berthelot, La Chimie au moyen âge, t. III (١)
L'Alchimie Arabe, Paris 1893

(٢) اسم الكتاب الذى يشير اليه برتلو هو Summa perfectionis
ويقول هوفر Hoffer فى كتابه تاريخ الكيمياء : ان كتاب « الخالص » هو الاصل
الذى اخذ منه الكتاب المعروف فى العالم اللاتينى بالاسم المذكور ، مع أن برتلو يبنى
كلامه على أساس ان الكتاب ليس له أصل عربى معروف .

والعبارات التي ربما تكون مستعارة من جابر العربي ، الا أن المرجح هو أن الكتاب في مجلته من عمل مؤلف لا يني مجهول في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، لم يترد أن ينسب الكتاب الى نفسه ، ونسبه الى أشهر الأسماء المعروفة عندئذ في علم الكيمياء ، ألا وهو اسم « جابر » ليستفيد الكتاب شهرة بشهرة مؤلفه المزعوم .

ومضى برتلو يبحث في المخطوطات التي وجدها في باريس وفي ليدن ، والتي تشمل على مادة في الكيمياء تنسب الى جابر ابن حيان ، ثم انتهى الى أنه على الرغم من أنه لا يجد ما يسوغ نسبتها الى جابر ، الا أنه لا يرتاب في أن مؤلفها عربي ، ألفها بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر الميلادي - في فترة سابقة على اتصال اللاتين بالعرب - فقد وجد هذه الرسائل تختلف أسلوبا عن كتاب « الخالص » الذي أسلفنا ذكره والذي قلنا عنه ، انه يحتوي على مادة علمية تتسم بالتفكير المحكم ، ولماذا يقطع برتلو بأن هذه الرسائل المخطوطة - غير كتاب « الخالص » - من تأليف رجل عربي مسلم ؟ الجواب عنده هو أن لغتها غامضة ومهوشة ، وفيها نزعة مَثْبُتة (أي تشبه الطبيعة بالانسان) فضلا عن اشتغالها على اشارات وابتهالات اسلامية ؛ ولا ينفك مؤلفها يقول في سياق حديثه : انه سيرسل الكلام في غير تحفظ ولا العاز ، ومع ذلك فلا تراه أبدا يذكر التفاصيل عن الموضوعات التي يعيد قارئه بأنه سيكشف عنها الأسرار والأستار : ان مؤلف هذه الرسائل ليأخذ بالمذهب القائل بأن

لكل شيء كيفية ظاهرة وأخرى باطنة ، وأن الواحدة منها قبيض
الأخرى — وهو المذهب الذى كان شائعاً بين الكتاب اللاتين
فى القرون الوسطى — لكنه لم يذكر شيئاً عن توليد المعادن
بالكبريت والزئبق على النحو الذى يقال ان جابرا عرّف به ؛
أضف الى هذا كله أن مؤلف هذه الرسائل يختلف عن مؤلف
كتاب « الخالص » فى أن الأول لا يتردد فى أن يجعل للنجوم
تأثيراً فى توليد المعادن ، على حين أن الثانى يرفض هذا المبدأ —
واختصاراً ، فان المستوى العلمى لهذه الرسائل — وهى الرسائل
التي ينسبها برتلو الى مؤلف عربى مثلاً — والمستوى العلمى
لكتاب « الخالص » — وهو الكتاب الذى ينكر برتلو نسبته
الى جابر العربى — مختلفان اختلافاً بعيداً ؛ مما يدل — فى رأى
برتلو — على أن الكتب الكيموية المكتوبة باللاتينية والتي طبعت
منذ القرن الخامس عشر ، لا تنتسب الى جابر العربى ، على
الرغم من أنها تحمل على الغلاف ما يفيد بأن مؤلفها هو جابر .

ولست فى الحقيقة أجد ما أعلق به على رأى برتلو بأن اسم
جابر منحول على هذا الكتاب أو ذاك ، وأن المؤلف الحقيقى
المجهول هو الذى اتحلّه ليشتهر به أزرأ ، أقول انى لا أجد
ما أعلق به على هذا الرأى أفضل من عبارة ابن النديم التي
أسلفت ذكرها ، والتي رد بها على القائلين بأن جابرا لم يكن له
وجود ، وان اسمه منحول على الكتب التي تنسب اليه ، وهأنذا
أعيدها مرة أخرى : « ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ، فيصنف
كتاباً يتعب قريحته وفكره باخراجه ، ويتعب يده وجسمه

بنسخه ، ثم ينحله لغيره — اما موجودا أو معدوما — ضرب من الجهل ، وان ذلك (العمل) لا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم ، وأى فائدة فى هذا وأى عائدة ؟ .

وماذا يجدينا بعد هذا التشكيك فى شخصية جابر العربى من قبَل برتلو ، أن يقول برتلو بعد ذلك عن هذا الاسم — اسم جابر — انه ينزل فى تاريخ الكيمياء منزلة اسم أرسطو فى تاريخ المنطق ؟ وهو بذلك يريد بالطبع أن يقول انه أول من وضع لعلم الكيمياء قواعد علمية تقترن باسمه ، كما كان أرسطو أول من وضع لعلم المنطق قواعده وأصوله ؛ انه اذا كان برتلو قد وجد تفاوتاً فى أسلوب الرسائل التى تنسب الى جابر ، وفى مادتها ، فليس التفسير الوحيد لهذا التفاوت أن يكون لهذه الرسائل أكثر من مؤلف واحد ؛ بل يفسر هذه الظاهرة نفسها ، أن يفرض وجود التفاوت بين قدرات الشخص الواحد فى أوقات مختلفة ، ثم يفسرها تفسير ثالث ، وهو أن يكون المؤلف أحيانا صاحب ظاهر وباطن — وهو أمر مألوف فى المؤلفين القدماء — فقد يظهر المؤلف شيئا ويخفى شيئا ؛ وما يرجح عندنا هذا التفسير ، أن جابرا ابن حيان كان صوفيا ، وكان شيعيا ، ورغبته فى الخفاء والاختفاء واردة فى كتبه ورودا بيّنا واضحا فى كثير جدا من المواضع ؛ وفى ذلك يقول الطبرائى فى كتابه مفاتيح الرحمة ، يقول عن جابر بن حيان ، انه قد يعقد الحديث فى ظاهر الأمر على شىء ما — كالكلام فى التناسخ مثلا — لكنه يجعل باطن الحديث منصرفا الى علم الكيمياء ،

حتى لا يفطن الى هذا العلم الكيموى عنده الا من يريد لهم هو
أن يفهموه ؛ ويقول الطفرائي : وما أشك أنه أضلّ عالماً من
الناس لم يعرفوا مغزاه الباطن فحملوه على ظاهر معناه ... وأنا
أضيف : أفلا يكون برتلو من هؤلاء المضللّين عندما قرأ
رسائل جابر العربى فوجدها غامضة ، ثم استبعد بعد ذلك أن
يكون صاحبها هو نفسه صاحب كتاب « الخالص » ؟ .

روى الجلدكى فى « شرح المكتسب » ^(١) — بعد أن بيّن
اقتسابه الى جابر ، أنه أراد أن يتعلم الكيمياء على جابر ، فأخذ
هذا يصرفه ويرأوغه ، ولما ألحّ عليه الجلدكى فى الطلب ، قال
جابر : « انما أردت أن أختبرك ، وأعلم حقيقة مكان الادراك
منك ؛ ولتكن من أهل هذا العلم على حذر ممن يأخذه عنك ؛
واعلم أن من المقترض علينا (أى على رجال الكيمياء) كتمان
هذا العلم وتحريم اذاعته لغير المستحق من بنى نوعنا ، وألا
نكتمه عن أهله ، لأن وضع الأشياء فى محالّها من الأمور
الواجبة ، ولأن فى اذاعته خراب العالم ، وفى كتماننا عن أهله
تضييعاً لهم ؛ وقد رأينا الحكمة صارت فى زماننا مهددة البنيان ،
لا سيما وطلبة هذا الزمان من أجهل الحيوان ، وقد اجتمعوا
على المحال ، فانهم ما بين سوقة وباعة وأصحاب دهاء وشعبذة ،
لا يدرون ما يقولون ، فأخذوا يتذكرون الفقر ويذكرون أن

(١) أخذنا النص من « كشف الظنون » من ٢٤٢-٢٤٣ .

الكيمياء غناء الدهر ... » - فجابر هنا واضح التعبير عن رغبته في اخفاء علمه الا على من يُحسِنه .

الا أن جابرا ليعتز بعلمه اعتزازا بلغ به حد الغرور ، فما أكثر ما يقول عن هذه الرسالة أو تلك من رسائله العلمية : انها مستحيلة على غيره من البشر ؛ فاسمع اليه - مثلا - وهو يوجّه الخطاب الى سيده في سياق « كتاب الأحجار » : « ... وحق سيدي ، لولا أن هذه الكتب باسم سيدي - صلوات الله عليه - لما وصلت الى حرف من ذلك آخر الأبد ، لا أنت ولا غيرك ، الا في كل برهة عظيمة من الزمان » ^(١) أو اسمع اليه يقول في كتابه « اخراج ما في القوة الى الفعل » : « ليس على وجه الأرض كتاب مثل كتابنا هذا ، ولا ألف ولا يؤلف آخر الأبد » ^(٢) . وأمثال هذا كثير جدا في مختلف رسائله .

(ج) كتبه :

يُنسَب الى جابر بن حيان عدد كبير جدا من الكتب والرسائل ، يقول في بعضها ما لا يقوله في بعضها أحيانا ، وأحيانا أخرى يلخص في بعضها ما قد بسطه في بعضها الآخر ؛ قال الجلودكي في نهاية الطلب ^(٣) : « ان من عادة كل حكيم أن يترقّ العلم كله في كتبه كلها ، ويجعل له من بعض كتبه خواص يشير اليها بالتقدمة على بقية الكتب لما اختصوا به من زيادة

(١) كتاب الأحجار ، الجزء الثاني ، ص ١٦٤ من مختارات كراوس .

(٢) النص مأخوذ من كشف الظنون ، لعاجي خليفة ، ص ٣٤٥ .

العلم ، كما خص جابر من جميع كتبه كتابه المسمى بالخمسة^(١) وقال الطفرائي في كتابه مفاتيح الرحمة (١) في وصف الطريقة التي انتهجها جابر في تأليفه لكتبه ، انه يعرض مذهبه بصورة مختلفة في كتبه المختلفة ، أى أن المادة التي يعرضها في هذا الكتاب هي نفسها المادة التي يعرضها في ذلك ، والاختلاف إنما يكون في صورة العرض وحدها ، فأحيانا يطيل وأحيانا يوجز ؛ ومرة يصرح وأخرى يلجأ الى الرمز ، وهكذا ، يقول الطفرائي: « انظر الى هذا العالم كيف يتلاعب بالناس ويخرج هذه الصناعة الشريفة في المعارض المختلفة ومغزاه واحد ، وكيف يعرض مرة ويصرّح أخرى » .

وسنعرض فيما يلي قائمة كاملة بكتبه ورسائله كما وردت في فهرست ابن النديم ، مثبتين أمام كل كتاب منها أو رسالة ما قد يفيد من الملاحظات ؛ على أن قائمة ابن النديم يعيها عيان : (١) فهي أولا قد ثبتت أسماء بغير مسميات ، أغنى أنها مجرد عناوين لكتب غير موجودة ، (٢) وهي ثانيا قد تهمل كتب موجودة فعلا ؛ ومما تجدر الإشارة اليه هنا ، أن ثمة مؤلفات باللاتينية تنسب الى جابر بن حيان ، دون أن تكون هنالك مقابلاتها العربية ، وهذه هي التي قال عنها « برتلو » — كما أسلفنا — انها لمؤلف لاتيني اتحل لنفسه اسم جابر وأخفى

(١) النص مأخوذ من « مختصر رسائل جابر بن حيان » نشر وتحقيق پول تراوسي ، ص ٥٥٢ .

اسمه الحقيقي ، وهي على وجه العموم تمثل مرحلة في علم
الكيمياء أكثر تقدما من المرحلة التي تصورها الأصول العربية
الموجودة والمنسوبة الى المؤلف نفسه ، أى الى جابر .
وفيما يلي قائمة بأهم ما عرفناه من مؤلفاته ^(١) :

- ١ — كتاب أسطقس الأس الأول الى البرامكة ، نقل
بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ .
- ٢ — كتاب اسطقس الأس الثانى اليهم ، نقل بالزنكوغراف
في الهند ١٨٩١ .
- ٣ — كتاب الكمال ، وهو الثالث الى البرامكة ، نقل
بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ .
- ٤ — تفسير كتاب اسطقس ، لم يذكره صاحب الفهرست ،
وذكره يوسف الياس سركيس في معجم المطبوعات
العربية والمعرية ، على انه واحد من مجموعة أحد عشر
كتابا يضمها كتاب واحد « في علم الاكسير العظيم » .
- ٥ — كتاب الواحد الكبير ، منه نسخة بالقسم العربى من
المكتبة الأهلية بباريس في المجموعة رقم ٢٦٠٦ .
- ٦ — كتاب الواحد الصغير ، منه نسخة بالمكتبة الأهلية
بباريس بالمجموعة ٢٦٠٦ .
- ٧ — كتاب الركن ، والأرجح أنه هو بعينه كتاب الأركان ،

(١) راجع : الفهرست لابن النديم ص ٥٠٠ - ٥٠٣ .

Paul Kraus, Jābir Ibn Ḥayyān, t. I.

تاريخ الفكر العربى للأستاذ اسماعيل مظهر .

وقد أخذت مقطوعات منه في القسم السابع من كتاب
« رتبة الحاكم » للمجريطى ، ويقول هولميارد : ان كتاب
« رتبة الحاكم » تسبب خطأ الى المجريطى ، وقد ذكر
جابر نفسه كتابا له باسم كتاب الأركان الأربعة في كتابه
« نار الحجر » - أما المجريطى المشار اليه فهو
أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى الذى عاش في
مدينة مدريد أيام الحكم الثانى (٩٦١ - ٩٧٦) (١)

٨ - كتاب البيان ، نقل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ ،
وموجود بدار الكتب بالقاهرة ضمن مجموعة رقم
٥٨٣ ، ٦٣١ مع ملاحظات لهولميارد .

٩ - كتاب النور ، نقل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ ،
وموجود بدار الكتب بالقاهرة ضمن مجموعة رقم
٥٨٣ ، ٦٣١ مع ملاحظات لهولميارد .

١٠/١٢ - كتاب التدايير ، وكتاب التدايير الصغير ، وكتاب
التدايير الثالث - هذه الكتب الثلاثة ورد ذكرها عند
جابر نفسه في المقالة الثانية والثلاثين من كتابه
« الخواص الكبير » (٢).

١٣ - كتاب الملاغم الجوانية ، من مجموعة تسمى بالمائة وائى
عشر كتابا ، ذكره كراوس .

(١) اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربى .

(٢) بول كراوس ، مختلف رسائل جابر بن حيان ، ص ٣٢٢ .

- ١٤ — كتاب الملاغم البرانية ، من مجموعة تسمى بالمائة واثني عشر كتابا ، ذكره كراوس .
- ١٥/١٦ — كتاب العمالة الكبير وكتاب العمالة الصغير ، ذكرهما كراوس .
- ١٧ — كتاب الشعر ، منه نسخة بالمتحف البريطاني رقم ٧٧٢٢
- ١٨ — كتاب التبويب ، منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس بالمجموعة ٢٦٠٦ ، وذكره الطهراني ، راجع المجموعة رقم ٨٢٢٩ بالمتحف البريطاني .
- ١٩ — كتاب الأحجار على رأى بليناس (بليناس هو أبولونيوس) نشره پول كراوس ، وهو أربعة أجزاء .
- ٢٠ — كتاب أبى قلمون — وأبو قلمون اسم لحشرة تأكل الذباب ، ذكره جابر فى المقالة الرابعة والعشرين من كتابه : (الخواص الكبير) — مختار كراوس ص ٣١٨
- ٢١ — كتاب الباهر ، ذكره كراوس .
- ٢٢ — كتاب الدرة المكنونة ، مخطوط فى المتحف البريطانى ضمن مجموعة ٧٧٢٢ .
- ٢٣ — كتاب البدوح ، وهى مجموعة أحرف : ب ، د ، و ، ح وهو طلبسم يفيد السرعة والانجاز .
- ٢٤ — كتاب الخالص ، ويرجح أنه هو الكتاب الذى ترجم الى اللاتينية باسم (Summa Perfectionis) والذى أشار اليه « يرتلو » بقوله انه ليس من تأليف جابر

- العربي ، بل هو منسوب الى اسم جابر على سبيل
الالتحال ، والمؤلف الحقيقي أوربي .
- ٢٥ — كتاب القمر ، أى كتاب الفضة ، منه نسخة بمكتبة
باريس مجموعة ٢٦٠٦ .
- ٢٦ — كتاب الشمس ، أى كتاب الذهب .
ذكرهما جابر فى كتابه « الميزان الصغير » ، (مختار
كراوس ص ٤٥٠) وقال عنهما انهما يشتملان على
ما قد ذكر قبل ذلك فى كتابه « الأصول » .
- ٢٧ — كتاب التركيب (أو التراكيب) منه نسخة بمكتبة باريس
ضمن مجموعة ٢٦٠٦ .
- ٢٨ — كتاب الأسرار ، ويرجح أنه هو كتاب « سر الأسرار »
الم محفوظة منه نسخة بالمتحف البريطانى — مجموعة رقم
٢٣٤١٨ نمرة ١٤ — وأنه هو الذى ذكر منه الطفرائى
عدة مقطوعات فى عدة مواضع (راجع مجموعة المتحف
البريطانى رقم ٨٢٢٩) وفى اللاتينية مخطوطة تنسب الى
جابر بنفس العنوان وهو (Secreta Secretorum)
- ٢٩ — كتاب الأرض (أولى ، وثانية ، وثالثة ، ورابعة ،
وخامسة ، وسادسة ، وسابعة) ولعله هو « أرض
الأحجار » الذى طبعه برتلو قلا عن المخطوط الموجود
فى مجموعة ليدن رقم ٤٤٠ ، ومنه نسخة بمكتبة باريس
مجموعة رقم ٢٦٠٦ .
- ٣٠ — كتاب المجردات ، ذكره جابر فى المقالة الثالثة والثلاثين

من كتابه « الخواص الكبير » (مختارات كراوس ص ٣٢٤) وهو يقول عنه : « انا جردنا فيه جميع الأبواب التي ذكرناها في المائة والاثني عشر كتابا ، ومبلغ الأبواب التي فيه خمسة آلاف باب ، وهو قاعدة كتبنا المائة والاثني عشر ، وبه تتم وتصح أبواب المائة والاثني عشر كتابا ، فاطلبه واعمل بما فيه فهو في نهاية الحسن والشرف لمن علم .. فأما لمن جهل فمشقة وتعب وحسرة .

وعن هذا الكتاب نفسه يقول جابر أيضا في المقالة الثامنة والثلاثين من كتابه : « الخواص الكبير » (مختارات كراوس ص ٣٢٧) : « ... فما لك كتاب مثله في فك الرموز المستصعبة ... وهو من أمهات كتبنا التي لا يسع لأحد أن يجمله » .

٣١ — كتاب الحيوان — ويذكره الجلدكي منسوباً الى جابر .

٣٢ — كتاب الأحجار ، نقل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ .

٣٣ — كتاب ما بعد الطبيعة ، ذكره جابر في كتابه « اخراج

ما في القوة الى الفعل » (مختارات كراوس ص ٣١) .

وتغضى هذه القائمة — بذكر أسماء لكتب أخرى —

حتى تبلغ ١١٢ ، وبهذا تتكون المجموعة المسماة باسم

« المائة واثنى عشر » من مؤلفات جابر .

وبلى ذلك — فيما قد أورده ابن النديم — مجموعة

أخرى مؤلفة من سبعين عنواناً تعرف باسم « السبعين »

وهي معروفة في اللاتينية باسم (Liber LXX) ، نذكر
منها :

٣٤ — كتاب الخمسة عشر ، وهو معروف في اللاتينية باسم
(Liber XV) ومنه نسخة عربية في مكتبة كلية ترنتي
باكسفورد رقم ٣٦٣ .

٣٥ — الروضة ، ذكره الجلدكي في الجزء الثامن من كتابه نهاية
الطلب .

وتمضى قائمة ابن النديم فتذكر عشرة كتب يقول عنها
انها مضافة الى السبعين المذكورة سابقا .
ومن هذه العشرة المضافة نعرف :

٣٦ — الايضاح ، قل بالزنكوغراف في الهند ١٨٩١ .
وبعد ذلك تأتي قائمة بعشر مقالات تسمى
بالمصححات نذكر منها :

٣٧ — مصححات سقراط ، ومنه نسخة بالمكتبة البودلية
باكسفورد تحت رقم ١٤١٦ .

٣٨ — مصححات أفلاطون ، ومنه نسخة بالقسطنطينية بمكتبة
راغب باشا ، مجموعة ٩٦ رقم ٤ .

ويتلو هذه المقالات العشر في قائمة ابن النديم
عشرون اسما ، ويطلق بها ثلاثة أخرى اتصل بها ؛
ونذكر من هذه الثلاثة كتابا نعرفه هو :

٣٩ — كتاب الضمير ، منه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس ،
بالمجموعة ٣٦٠٦ وذكره الجلدكي في الجزء الثاني من

نهاية الطلب باسم « كتاب الضمير في خواص
الأكسير » .

ثم يجيء بعد ذلك في قائمة ابن النديم مجموعة من
سبعة عشر كتابا ، وكذلك تلحق بها ثلاثة كتب تتصل
بها ، وأهم هذه المجموعة ، بل من أهم مؤلفات جابر
على الإطلاق :

٤٠ — كتاب الموازين ، طبعة « برتلو » عن نسخة موجودة
بليدن ، ويظن هوليارد أن هذا الكتاب هو المعروف في
اللاتينية بعنوان (Liber de ponderibus artis)

ثم تسالى القوائم مجموعات مجموعات ، وتختتم
بقوله :

« قال أبو موسى : ألفت ثلاثمائة كتاب في الفلسفة ،
وألفا وثلاثمائة رسالة في صنائع مجموعة وآلات الحرب ،
ثم ألفت في الطب كتابا عظيما ، ثم ألفت كتابا صغيرا
وكبارا ، وألفت في الطب نحو خمسمائة كتاب ... ثم
ألفت كتب المنطق على رأى أرسطاليس ، ثم ألفت
كتاب الزيج اللطيف نحو ثلاثمائة ورقة ... ثم ألفت
كتابا في الزهد والمواعظ ، وألفت كتابا في العزائم كثيرة
حسنة ... وألفت في الأشياء التى يعمل بخواصها كتابا
كثيرة ، ثم ألفت بعد ذلك خمسمائة كتاب قضا على
الفلاسفة ، ثم ألفت كتابا في الصنعة يعرف بكتب
الملك ، وكتابا يعرف بالرياض » .

من هذا يتبين أن الكتب والرسائل التي يظن أن جابرا قد ألفها كثيرة ، قد تحقق لنا وجود بعضها ^(١) ولم يتحقق لنا وجود بعضها الآخر ؛ وليس هذا الكتاب موضعا لتفصيل كامل لما تحقق وما لم يتحقق ، كلا ولا في وسع مؤلفه أن يؤدي في ذلك شيئا أكمل مما أداه العاملون في هذا الميدان : « برتلو » و « هوليارد » و « كراوس » - فحسبنا أن نختم قائمتنا الموجزة بطائفة أخرى من كتبه المهمة المعروفة :

٤١ - كتاب الزئبق ، طبعه « برتلو » في كتابين ، أحدهما عنوانه : كتاب الزئبق الشرقي ، والآخر باسم الزئبق الغربي ، قلا عن مخطوط في مكتبة ليون رقم ٤٤٠ ، وهناك أيضا نسختان بالمكتبة الأهلية بباريس ، مجموعة رقم ٢٦٠٦ .

٤٢ - كتاب الخواص ، منه نسخة بالمتحف البريطاني رقم ٤٠٤١ ، وبالمجموعة رقم ٢٣٤١٩ ، نشر كراوس نخباً من كتاب « الخواص الكبير » ^(٢) .

٤٣ - كتاب الاستسام ، ذكر الطفرائي بعض مقطوعات من هذا الكتاب ، (محفوظات المتحف البريطاني رقم

(١) لعل أكمل تحقيق هو الذي قام به بول كراوس في كتابه عن جابر بن حيان .

(٢) يقول هوليارد من كتاب الخواص الكبير : أنه أهم كتب جابر في الكيمياء

(انظر كتاب هوليارد : تاريخ الكيمياء الى عهد دولتي ١٦٠٠) .

٨٢٢٩) وكذلك ذكره الجلدكي في كتابه نهاية الطلب ؛
ويقابل هذا الكتاب ما هو معروف في اللاتينية باسم :

Liber La investigatione perfectioni

٤٤ — كتاب الملك ، طبع « برتلو » هذا الكتاب عن نسخة
بليدن رقم ٤٤٠ من المجموعة العربية ، وتوجد نسخة
أخرى مختلفة في المكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٠٥ ،
وهاتان النسختان تختلفان عن نسخة قُلت
بالزنگراف في الهند سنة ١٨٩١ ، ويرجح هوليارد
أن هذا الكتاب نقل الى اللاتينية ، وذكره بورليوس
Borrellius — راجع محفوظات الجمعية الكيميائية
بباريس رقم ١٦٥٤ ص ١٠٣ ؛ وكذلك ذكره كاريني
بعنوان *Rivista Sicula*^(١) وقد أشار جابر نفسه الى
هذا الكتاب في المقالة الثالثة والثلاثين من كتاب
« الخواص الكبير » (مختارات كراوس ص ٣٢٦) .

٤٥ — كتاب التصريف ، وهو المعروف في اللاتينية باسم *Liber*
mutatorium ، وقد ذكره جابر نفسه في عدة مواضع
من كتبه الأخرى : ذكره في كتابه « اخراج ما في القوة
الى الفعل » (مختارات كراوس ص ٩٢) ، وفي كتاب
الخواص الكبير (مختارات كراوس ص ٣٢٩) ، وفي
كتاب التجميع (مختارات كراوس ص ٣٤٢) وفي كتاب

(١) تاريخ الفكر العربي ، اسماعيل مطهر .

الحاصل (مختارات كراوس ص ٥٣٧) . هذا الى أن
بول كراوس قد اختار من كتاب التصريف فحبا أثبتها
في مختاراته ، ص ٣٩٢ - ٤٢٥ .

٤٦ - كتاب شرح المجسطى ، ترجمه جيرارد الكريموني
Gerard of cremona ومنه مخطوطة باكسفورد في
مكتبة كلية Gorpus Christi ، وأخرى باكسفورد
أيضا في المكتبة البودلية ، وثالثة بمكتبة جامعة
كيمبردج^(١) .

٤٧ - كتاب الوصية ، منه نسخة بالمتحف البريطاني بالمجموعة
٧٧٢٢ ، وله ترجمة لاتينية بعنوان Geberi testamentum
موجودة في كلية ترنتي بكيمبردج (مجموعة ٩٢٥
و ١٣٨)^(٢) .

٤٨ - كتاب اخراج مافي القوة الى الفعل ، نشره بول كراوس
في مختاراته ص ١ - ٩٧ .

٤٩ - كتاب الحدود ، نشره بول كراوس في مختاراته ، ص
٩٧ - ١١٥ .

٥٠ - كتاب كشف الأسرار ، منه نسخة بالمتحف البريطاني في
المجموعة ٧٧٢٢ رقم ٥٤ ، ونسخة بمكتبة القاهرة ،

(١) تاريخ الفكر العربى ، اسماعيل مظهر .

(٢) تاريخ الفكر العربى ، اسماعيل مظهر .

- ترجمه الى الانجليزية R. Stule عام ١٨٩٢ (١) -
وقد يسمى هذا الكتاب بأسرار الكيمياء .
- ٥١ - كتاب خواص اكسير الذهب ، منه نسخة بالمكتبة
الأهلية بباريس مجموعة ٢٦٢٥ رقم ٦ ، وترجمه هوليارد
الى الانجليزية .
- ٥٢ - كتاب الرحمة ، طبعه برتلو عن مخطوطة بمكتبة ليدن
رقم ٤٤٠ ، ويذهب هوليارد الى أنه من تأليف
أبى عبد الله محمد بن يحيى ، وذكر فيه مقطوعات
كثيرة عن جابر - غير أن جابرا أشار الى هذا الكتاب
على أنه كتابه ، وذلك فى المقالة العشرين من كتابه
الخواص الكبير ، اذ يقول : « .. انى دفعت الى
زمان .. فيه طلاب هذه الصناعة (أى الكيمياء) كثير
جدا ... ووجلت قوما خادعين ومخدوعين ، فرحمت
الجميع وعملت لهم ما قد حكته مجردا فى صدر كتابى
الرحمة » (مختارات كراوس ص ٣١٤) .
- ٥٣ - كتاب التجميع ، نشره پول كراوس فى مختاراته ص :
٣٤١ - ٣٩٢ .
- ٥٤ - كتاب الأصول ، موجود فى المتحف البريطانى بالمجموعة
٢٣٤١٨ رقم ١٣ ، وقد ترجم الى اللاتينية بعنوان
Liber Radicum وقد أشار اليه جابر عدة مرات

(١) تلويح الفكر العربى ، اسماعيل مطهر .

في كثير من كتبه ، قائلا عنه : « انه والله من قيس

الكتب » (مختارات كراوس ، ص ٧٤ ، ٣٣٢ ، ٣٤٢ ،

٤٥٠) .

ونكتفي بهذا القدر من مؤلفات جابر ، لأن غایتنا ليست

هي الحصر الكامل المحقق لهذه المؤلفات ، بل هي تقريب

الصورة الى القارئ عن هذا العالم العربي .

عالم ومنهج

(1) إيمانه بالعلم :

« والعلم » هنا مقصود به علم الكيمياء بصفة خاصة ؛ و « الكيمياء » مقصود بها الوسائل التي يستطيع بها الكيميائي أن يبدل طبائع الأشياء تبديلا يحولها بعضها الى بعض ، وذلك اما بحذف بعض خصائصها أو باضافة خصائص جديدة اليها ، لأنه ان كانت الأشياء كلها تترد الى أصل واحد ، كان تنوعها راجعا الى اختلاف في نسب المقادير التي دخلت في تكوينها ، فليس الذهب - مثلا - يختلف عن الفضة في الأساس والجوهر، بل هما مختلفان في نسبة المزج ، فاما زيادة هنا أو نقصان هناك ، وما على العالم الا أن يحلل كلا منهما تحليلا يهديه الى تلك النسبة كما هي قائمة في كل منهما ، وعندئذ يرسم أمامه الطريق واضحا اذا أراد أن يغيّر من طبيعة هذا أو ذاك ، لأن مدار التغير هو - كما قلنا - حذف أو اضافة .

وكان رجال الفكر من هذا العلم فريقين : فأكثريّة تنهب الى بطلانه واستحالته ، وقلّة تؤكّد امكانه عند العقل وفي الفعل على حد سواء .

فمن المنكرين الشيخ الرئيس ابن سينا الذي حاول في كتابه الشفاء أن يقيم الحجة على بطلانه ، وكانت حجته هي أن

الصفات التي يقال عنها انها اذا أضيفت هنا أو حذفت هناك تحولت الأشياء بعضها الى بعض ، صفات " محسوسة عَرَضِيَّة لا تمس جواهر الأشياء ، فليست هي بالفواصل الحقيقية التي تميز نوعا من نوع ، وأما الفواصل الحقيقية فمجهولة ، فلسنا ندري ماذا في الذهب مما يجعله ذهباً ولا ماذا في النحاس ما يجعله نحاساً ، وإذا كان الشيء مجهولاً فكيف يتاح لنا أن نوجده ايجادا أو أن نفيه افناء ؟ ^(١) .

وكان الفيلسوف الكندي كذلك من المنكرين لامكان قيام هذا العلم ، وأقام انكاره هذا على أساس أن الطبيعة قد اقررت — دون الانسان — بأشياء محال على الانسان أن يأتي بثلاثها ، كما اقررت الانسان — دون الطبيعة — بأشياء أخرى ، ومن الخلط بل من الخداع أن يحاول الانسان فعل ما قد اقررت الطبيعة بفعله ^(٢) ، فكما انه محال على الطبيعة أن تصنع سيفاً أو سريراً أو خاتماً ، فكذلك محال على الانسان أن يصنع ذهباً أو فضة أو نحاساً .

والظاهر أن أبا نصر الفارابي قد وقف موقفاً وسطاً بين امكان علم الكيمياء واستحالته ، مستنداً في ذلك الى أرسطو وموقفه من هذا الموضوع نفسه ، وخلاصة هذا الموقف الوسط ، هي أن تحوّل الأشياء بعضها الى بعض متوقف على

(١) كشف الظنون ، حاجي خليفة ، مجلد ٢ ، ص ٣٤١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٤٢ .

فروع الصفات المراد حذفها أو اضافتها ، فإن كانت أعراضا ذاتية تمذر التحول ، وأما ان كانت أعراضا عرضية أمكن التحول ، هذا الى أن امكان التحول قد يكون مقبولا من الوجهة الصورية النظرية ، لكنه عسير من الوجهة الفعلية العملية ^(١) .

لكن هناك فريقا آخر هم أكثر إيمانا بما يستطيعه العلم ، ومن هؤلاء الامام فخر الدين الرازي الذي عقد فصلا في المباحث المشرقية يبين فيه امكان علم الكيمياء ، ومنهم الشيخ نجم الدين ابن البغدادي الذي رد على ابن تيمية وزيّف ما كان قاله عن استحالة علم الكيمياء ، ومنهم كذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي تصدى للرد على الكندي في الموضوع نفسه ، وصنف الطغرائي كتابا يثبت فيها امكان قيام هذا العلم ، ويرد على ما كان ابن سينا قد ذهب اليه من عدم امكان ذلك ^(٢) .

وعلى رأس المثبتين لعلم الكيمياء بالقول وبالفعل معا ، هو جابر بن حيان الذي كان أول من اشتهر عنه هذا العلم ؛ فهو يتساءل في عجب : كيف يتظن المعجز بالعلم دون الوصول الى الطبيعة وأسرارها ؟ ألم يكن في مستطاع العلم أن يجاوز الطبيعة الى ما وراءها ؟ فهل يعجز عن استخراج كوامن الطبيعة ما قد ثبت قدرته على استخراج السر مما هو مستور وراء حجبها ؟

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤١ - ٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤١ .

وهو يستفرك هنا بقوله : اتنا لا نطالب من لا علم له بالتصدي للكيمياء ، بل نطلب ذلك من ذوى العلم الذين استوفوا أركان البحث ^(١) ؛ ولعمري ان هذا القول من جابر لما نفعه في مقدمة الشروط التي نستوجب استيفاءها في كل باحث علمي ، كائنا ما كان موضوع بحثه ، وفي أى عصر جاء ؛ فلا يجوز لغير العلماء المختصين أن يقولوا ماذا يستطيع وماذا لا يستطيع في مجال البحث ؛ ويعضى جابر في حديثه عن امكان العلم الكيموي " أو امتناعه ، فيقول ان أسرار الطبيعة قد تمتنع على الناس لأحد سببين ، فاما أن يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها ، واما أن يكون للطاقة تلك الأسرار بحيث يتعذر الامساك بها ، وسواء كان الأمر هو هذا أو ذلك ، كان في وسع الباحث العلمي أن يلتبس طريقا الى تحقيق بغيته ، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته ودقته مما يجوز أن تحول العلماء دون السير في شوط البحث الى غايته ^(٢) .

(ب) مصدر العلم :

أتى للإنسان أن يعلم العلم الذي يعلمه ؟ هذا سؤال ما أتاك الفلاسفة يسألونه ويحاولون عنه الجواب : أفيكون في فطرة الإنسان وطبعه المجهول أن يهتدى الى العلم من تلقاء نفسه لو واثته الظروف المناسبة ؟ ذلك ما أخذ به سقراط الذي

(١) جابر بن حيان ، كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، نشر كراوس ، ص ٧

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٨ .

كان على اعتقاد بأن العلم كامن في الإنسان ، ولا يحتاج الا الى من يحركه بالأسئلة الموجّهة ، فيخرج العلم من حالة الاضمار الى حالة الظهور ، أو من حالة الكون الى حالة العكس ، أو — بالمصطلح الفلسفي — من حالة الوجود بالقوة الى حالة الوجود بالفعل ؛ ولو كان الأمر كذلك لكان التعلم ضربا من ضروب الكشف عما هو خبيء في النفس ، وليس هو باكتساب شيء يأتي الى نفس المتعلم من خارجها ، ولكانت عملية التعليم لا تزيد على عملية التوليد ، ويعبر جابر عن هذا الرأي بقوله ان المتعلم عندئذ : « يكون مبتدعا للأشياء من فحسه في أول الأمر بطباعه » ^(١) لكنه لا يجعل هذه الصفة عامة في كل انسان على حد سواء ، بل يقصرها على من يصفهم « بالاعتدال » — والاعتدال عنده معناه توازن العناصر التي منها يتكون الشخص المميز — « فالشخص المتدل هو الذي يستخرج الأشياء بطبعه ، ويقع له العلم بالبديهة في أول وهلة » ويستطرد جابر فيقول قسلا عن فورفوروريوس ^(٢) « ان من كان هذا سبيله (هو) سقراط الحكيم ؛ فانهم لا يشكّون أن كثيرا من العلم وقع له بقليل الرياضة ، وأن ذلك بالطباع » ^(٣) أي أن رياضة قليلة ، أو قل فاعلية وجهدا قليلين كافا يكفيان لتحريك علم

(١) جابر بن حيان ، كتاب التجميع (مختارات كراوس) ص ٢٧٦ - ٧ .

(٢) فيلسوف اسكندراني من مدرسة الافلاطونية الحديثة ، عرف بشرحه

للمنطق الاوسطى (٢٢٣ - ٢٠٤) .

(٣) كتاب التجميع في المختارات المذكورة ، ص ٢٧٧ .

كثير في نفسه ، لأن العلم كامن هناك بالفطرة ، ينتظر ما يحركه
فيتحرك .

العلم بالفطرة — اذن — أحد المذاهب المختلفة في تفسير
التعلم ؛ ومذهب آخر يقول ان العلم انما يكون بالتلقين ، فما في
فطرة الانسان علم لا بالقوة ولا بالفعل ، فهي — على حد العبارة
التي قالها الفيلسوف الانجليزي « جون لك » (١٦٣٢ —
١٧٠٤) — تولد صفحة بيضاء ، ثم تأتي العوامل الخارجية عن
طريق الحواس فتخط عليها آثارها ومن هذه الآثار المخطوطة
يتكون علم الانسان ، ومن بين هذه العوامل الخارجية — بل
من أهمها — هو المعلم ، والوالدان هنا بمثابة المعلمين ، فهؤلاء
يلقنون الناشئ بما يكون له نفسه على الصورة التي يريدونها
له ؛ وفي ذلك يقول جابر : « ... (ان من يوكل اليه أمر تكوين
الانسان) يدرس عليه جميع العلوم وضرورب الآداب وعلوم
المكتنويات ، أو غير ذلك مما يراد من ذلك المكوّن أن يكون
ماهرافيه » (١).

يذكر جابر هذين المذهبين في مصدر العلم ، المذهب القائل
بأن العلم لدني ينبع من الفطرة ، والمذهب القائل ان العلم آت
كله من الخارج بالتحصيل والتلقين ، ثم يضيف اليهما مذهباً
ثالثاً يقع بين بين ، وذلك أن يكون في نفس المتعلم استعداد
للتلقى ، ثم تجيء العوامل الخارجية فتستخدم ذلك الاستعداد

(١) التجميع (مختارات كراوس) ص ٢٧٥ .

القطري ؛ فالفطرة ليست « علما » ولكنها « تهيؤ » لقبول العلم ، واذن فلا بد في الأمر من داخل وخارج معا ؛ وهذا هو بعينه ما يقوله القائلون بضرورة الوراثة والبيئة معا في عملية التربية ؛ إلا أن جابرا يستخدم لغة أخرى غير هذه اللغة ، فيعبر عن الحقيقة نفسها بقوله : « ان (العلم) لا يكون بالبديهة ، ولا بالتعليم من الصغر ، بل يكون على البديهة » ^(١) - فهو يقول عن المسلم انه « بالبديهة » في الحالة التي يكون فيها موروثا بالطبع ، ثم يقول عنه انه « على البديهة » حين لا يكون الموروث بالطبع إلا استعدادا فقط ، وعلى هذا الاستعداد تأتي المؤثرات من خارج ؛ وإن جابرا ليختار من هذه المذاهب الثلاثة مذهباً ، وهو هذا الذي يجمع بين الاستعداد والتلقين ، مؤكداً أن : « النفس لا تكون عالمة أولاً بالضرورة » ^(٢) أى أنها محال عليها أن تولد مزودة بالعلم كاملاً ، لكنها مستعدة للتقبل بطبيعتها ، فهي : « قادرة فاعلة جاهلة » ^(٣) أول الأمر ، ثم تراض بعد ذلك بفضل قدرتها وفاعليتها ، فيتحول الجهل علماً .

لكن ما مصدر التلقين عند جابر ؟ من ذا الذي كشف له عن الحقائق فتلقفها وتمثلها بفطرته القابلة القادرة ؟ ها هنا نجد يصرح في أكثر من موضع بأن مصدر علمه هو النبيؐ وهو على وهو سيده جعفر الصادق وما بين هؤلاء جميعاً من أبناء الأسرة

(١) نفس المصدر ، ٣٧٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٧٧ .

(٣) المصدر السابق نفسه ص ٣٧٨ .

الشريفة ؛ فهو يقول : « تأخذ (من كسبي) علم النبي وعلى »
وسيدى وما بينهم من الأولاد ، منقولاً قلاماً كان وهو كائن
وما يكون من بعد الى أن تقوم الساعة » ^(١) وفي موضع آخر
يقول : « فوالله ما لى فى هذه الكتب الا تأليفها ، والباقى علم
النبي صلى الله عليه وسلم » ^(٢) .

فما مؤدعى هذا ؟ مؤداه أن مصدر التلقين هو الوحى ،
ينزل على النبي ثم يتوارثه الخلفاء من بعده ، وعن هؤلاء يكسب
الكاسبون . فليس العلم عقلاً ولكنه قل ، ليس هو بالكشف
المبتكر الأصيل بالنسبة الى العالم الكاشف ، بل هو تنزيل من
السماء ؛ وعلى هذا الضوء تفهم اسم « الكيمياء » لماذا أطلق على
مثل هذه الأبحاث التى قام بها جابر ؛ فهى لفظة معربة من
اللفظ العبرانى ، وأصله كيم يه ، ومعناه أنه من الله ^(٣) .

(ح) الأستاذ والتلميذ :

لهذا كان للأستاذ الذى ينقل العلم للمتلمذ منزلة مقدسة
عند جابر ؛ وانا لننقل هنا مقالة كتبها فى العلاقة بين الأستاذ
والتلميذ ^(٤) ، ونعتقد أنها من الروائع فى ميدان التربية ، ولن

(١) المقالة العادية والعشرون من « كتاب الخواص الكبير » - مختارات
كراوس ، ص ٢١٥ .

(٢) المقالة الرابعة والعشرون من « كتاب الخواص الكبير » ، ص ٢١٧ .

(٣) الصفدى فى شرح لامية المعجم ، اخذناه من كشف الظنون ، مجلد ٢ ص :

٢٤١ .

(٤) المقالة الاولى من « كتاب البحث » - مختارات كراوس ، ص ٥٠١ - ٥٠٥ .

ندخل على لفظها من التعديل الإبهام ما يجعلها مناسبة لسمع القارىء الحديث ، قال :

فأما ما يجب للأستاذ على التلميذ ، فهو أن يكون التلميذ ليّنا قبولاً لجميع أقواله ، من جميع جوانبه ، لا يعترض عليه في أمر من الأمور ... فإن ذخائر الأستاذ العالم ليس يظهرها للتلميذ إلا عند السكون إليه ، وحمده غاية الحمد ؛ وذلك أن منزلة الأستاذ هي منزلة العلم نفسه ؛ ومخالف العلم مخالف الصواب ، ومخالف الصواب واقع في الخطأ والغلط ، وهو ما ليس يؤثره عاقل ؛ فإذا لم يكن التلميذ على هذا المقدار من الطاعة للأستاذ ، أعطاه الأستاذ قشور العلم وظاهره .

ولست أريد بطاعة التلميذ للأستاذ ، أن تكون هذه الطاعة في شئون الحياة العملية الجارية ، بل أريدها طاعة في قبول العلم والدرس وسماع البرهان على أستاذه ، وحفظه ، وترك التكاسل والتشاغل عنه ؛ ذلك أن شئون الحياة العملية لا قيمة لها عند الأستاذ الربّانيّ ، لأن الأستاذ هو كالإمام للجماعة التي هو قيّم بها ، وكالراعى ، والسائس ، للأشياء التي يتولى صلاحها وإصلاحها ؛ فمتى عسرت عليه ، أو عسرت عن التقويم ، فأمّا أن يطرحها ، وأما أن يتعبه هويها إلى أن تستقيم ...

وينبغي للتلميذ أن يكون صامتا للأستاذ ، كتوما لسرّه ، لأن التلميذ في هذه الحال كالأرض المزروعة التي يتخلفها الإنسان لصلاح حاله : فإن كانت تربتها طيبة استقر فيها البذر ، فازكى وأنبغ ، وردّ أمثال بذره ؛ وإن كانت تربتها فاسدة

قبيحة ، هلك البذر فيها ولم يثر الا ما هو قليل النفع ، ...
وواجب التلميذ أيضا أن يكون منقطعا الى الأستاذ دائم الدرس
لما أخذ عنه ، كثير الفكر فيه ؛ فليس في وسع الأستاذ إلا أن
يعلم تلميذه أصول العلم ، وعلى التلميذ بعد ذلك أن يروض
نفسه على ما قد تعلم .

فأما ما يجب للتلميذ على الأستاذ فهو : أولا — أن يمتحن
الأستاذ قريحة المتعلم ؛ وأعني بالقريحة جوهر المتعلم الذي طبع
عليه ، ومقدار ما فيه من القبول ، والاصغاء الى الأدب اذا سمعه ،
وقدرته على حفظ ما قد تعلمه وعلى تذكره ؛ فاذا وجد الأستاذ
تلميذه قبولا ، ذا أرض زكية ، وجوهر ترتفع فيه المعلومات
كلما ارتسمت فيه ، أخذ يسقيه أوائل العلوم التي تناسب
مع قدرته على القبول ، وتناسب مع سنه وخبرته ؛ ولم يزل به
يلقنه العلم أولا أولا ، وكلما احتمل الزيادة زاده ، مع امتحانه
فيما كان قد تعلمه ؛ فان كان حافظا لما كان سقاه وغير مضيع
له ، زاده في الشرب والتعليم ، وان وجدته ينسى ويتخبل في
حفظه ، أقص له المقدار ، وعاتبه على ذلك عتابا كالإيما من
غير إيمان في التصريح ؛ ثم امتحنه بعد ذلك ثانيا وثالثا ؛ فان
وجده جاريا على ديدن واحد في النسيان ، هزه بالعتاب وأوجعه
بالتقريع ، وبالغ في توبيخه .

ومن أوائل العلوم يتدرج الأستاذ بتلميذه من مرتبة الى
مرتبة حتى يصير في عداد الأستاذين ، الذين يجب عليهم للتلازمة
مثل ما وجب له في أول أمره ؛ واذا بلغ التلميذ الى هذه المرتبة

من العلم ومن رموزه وصغائره ولطائف ما فيه ، أصبح واجبه أن يتعلمه ، فان لم يفعل ذكره أستاذه بذلك قبل أن يتعلم الى تلميذ سواء ؛ والأستاذ الذى يغفل عن تلميذه يكون خائنا ، والخائن لا يؤمن ، ومن لا يؤمن لا يؤخذ عنه علم ، لأن العالم لا يكون الا صادقا .

وبالجملة فانى أقول : ان سبيل الأستاذ والتلميذ أن يكونا متعاطفين بعضهما على بعض تعاطف قبول ؛ وأن يكون التلميذ كالمادة ، والأستاذ له كالصورة - انتهت مقالة الأستاذ والتلميذ .
وانه لما يتصل بموضوع الأستاذ والتلميذ ما قد ذكره جابر في مواضع كثيرة جدا من الطريقة التى ينبغى للدارسين أن يتناولوا كتبه بها ، ونخص بالذكر فى سياقنا هذا شروطه التى يشترطها على القارىء ، لأنها شروط منهجية سليمة فى كل بحث علمى يرجع فيه صاحبه الى النصوص والأصول والوثائق .

ذلك أن جابرا يشترط على الدارس أن يقرأ كل كتاب من كتبه ثلاث قراءات متتالية ، لكل قراءة منها هدف خاص : أما القراءة الأولى فلتثبت من صحة ألفاظ النص ومن معانى تلك الألفاظ ، وأما القراءة الثانية فلدراسة هذا النص ، لا من حيث معانيه المباشرة ، بل بغية الوصول الى مدلولاته البعيدة الخفية ، فما أكثر ما يكشف تحليل النص عن معان ما كانت لتظهر لو وقف الدارس عند ظاهر اللفظ وحده ، دون القوص الى ما هو منطوق فى تضاعيفه وثنياه ؛ وأما القراءة الثالثة فهى لتبويب المعانى وتصنيفها لعلنا نجعل الشبيه الى شبيهه ، أو نوازن بين

المتباين منها ، تصنيفا وموازنة من شأنهما أن يبلغا بنا الغاية المرجوة من موضوع الدراسة ^(١) .

على أن جابرا اشترط كذلك شرطا للقراءة الدارسة الفاحصة ، هو أيضا في صميم المنهج العلمي السليم ، اذ يشترط على الدارس أن يجمع كتبه كلها أولا ، قبل أن يعمم بقراءة بعضها ، لكي يضيف ما في كل كتاب منها الى ما في الآخر ^(٢) ، لأن الكتاب الواحد قد ينفرد بمعنى واحد لا يشاركه فيه غيره ^(٣) وعندئذ يكون الاكتفاء بدراسة بعض كتبه دون بعض مؤديا الى تكوين فكرة مهوشة ناقصة عن مذهبه ؛ هذا فضلا عن أن كل كتاب من كتبه — كما يقول هو نفسه — انما يمدّ شرحا لبقية الكتب كلها ، وهو في ذلك يقول عن كتبه : « فائتا انما نضرب المثل بعد المثل في المواضع على تفسير كتاب من كتاب في مسألة تمر بنا أو شيء مثل ذلك ، فان قواعد هذه الكتب انما هي أتا نذكر في كل كتاب خاصة لجميعها ليست في غيره من الكتب ، وبعضها يشرح بعضا » ^(٤) .

(١) المقالة الثانية والستون من « كتاب الخواص الكبير » — مختارات ، ص :

٢٢٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٣٣١ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٢٢ .

(٤) المقالة الرابعة والعشرون من « كتاب الخواص الكبير » — مختارات ، ص :

٢١٨ .

(د) تعريف الألفاظ :

لقد بلغت الدقة العلمية المنهجية بجابر مبلغا بعيدا ، عندما أدرك في وضوح خطر تحديد المعانى الواردة فى أى بحث علمى ، تحديدا يبين معالم الموضوع فى جسم وجلاء ، ويساعد على استنباط الأفكار بعضها من بعض ، ولقد وضع فى « الحدود » - أعنى تعريف الألفاظ العلمية - كتابا سنوِّج مادته فيما يلى ، لكننا نسارع هنا الى اثبات عبارة قالها فى تقديره لقيمة كتابه هذا ، لأنه تقدير يدل على وعيه الشديد بأهمية الموضوع ، فيقول : « ياليت شعرى كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا فاذا قرأته يا أخى ، فلا تجعل قراءتك له مثل قراءة سائر الكتب ، بل ينبغى أن تكون قراءتك للكتب مرة فى الشهر ، وأما « الحدود » فينبغى أن ينظر فيه كل ساعة ، وان اعطاء الحد أعظم ما فى الباب »^(١) ، وانه فى ذلك لعلى حق ، لأنك اذا أحسنت تحديد المعنى الذى تتحدث فيه ، قطعت بذلك شوطا بعيدا من طريق البحث الموفق السديد .

يقول جابر فى كتابه : « الحدود »^(٢) ان الغرض بالحد هو الاحاطة بجوهر المحدود على حقيقته ، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، فاذا ما حدد الموضوع تحديدا تاما ، صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ، والتحديد التام انما

(١) الجزء الاول من كتاب الاحجار على رأى بليناس - مختارات ٤ ص ١٢٨ .

(٢) مختارات ٤ ص ٩٧ - ١٠٢ .

يكون بذكر الجنس الذي يندرج تحته النوع المراد تحديده ،
ثم بذكر الفصل الذي يميز ذلك النوع من بقية الأنواع التي
تندرج معه تحت جنس واحد .

وقد قيل في الحدّ انه لا يحتمل الزيادة والنقصان ، لأنك اذا
زدت من الحد أدى ذلك الى نقصان المحدود ، كأن تضيف الى
حد الانسان « بأنه حيوان ناطق » بحيث تجعله « حيوان ناطق
يسكن جزيرة العرب » فعندئذ تنحصر دائرة المحدود في طائفة
قليلة من الناس ، بعد أن كان المحدود هو الناس جميعا ؛ وكذلك
اذا انتقصت من الحد ، أدّى ذلك الى زيادة المحدود ، كأن
تقول في حد الحمار انه حيوان ذو أربع قوائم ، فتتقص فاصله
المتسم لنوعه وهو النهاق ، وبهذا تتيح بهذا النقصان في الحدّ
لكل ذى قوائم أربع الدخول في ذلك الحدّ ، ولا تجعله حدا
مقصورا على الحمار وحده ؛ لكن زيادة الحد لا تنقص من
المحدود الا اذا كانت زيادة تشمل بعض أفراد النوع دون
بعضهم الآخر ؛ كأن تضيف الى حد الانسان عبارة « متكلم
بالعربية » فيصبح : « الانسان حيوان ناطق متكلم بالعربية »
فالزيادة هاهنا تؤدي الى نقصان المحدود ، أما اذا كانت الزيادة
صفة شاملة للنوع كله ، أى أنها خاصة من خصائصه المميزة ،
مثل اضافة كلمة « الضحاك » الى حد الانسان بحيث يصبح
هذا الحد هو : « الانسان حيوان ناطق ضحاك » فمثل هذه
الزيادة لا تؤدي الى نقصان المحدود ؛ وأما النقصان من الحدّ
فهو مؤدّ الى زيادة المحدود لاحالة على أى وجه جاء هذا

التقصان منه ؛ وذلك لأن الحدّ مؤلف من الجنس والفصل الذي يميز النوع ويحدّثه ، فاذا أقصنا من الحدّ أحد فصوله المميزة للنوع دخل في النوع ما ليس منه ...

نعم ان جابرا لم يزد شيئا على ما قاله أرسطو في الحدّ (التصرّف) ، ولكن حسبه - وهو العالم الطبيعي - أن يتنبه الى ضرورة الأساس الذي يبنى عليه تحديد المعاني ، لكي يقيم عليه العالم بناء العلم في دقة منطقية ، وسنورد في موضع آخر من هذا الكتاب ^(١) تصنيفه للعلوم وتحديد لها تحديدا يميزها بعضها من بعض ، كما قد صنع كل صاحب منهج في تاريخ الفكر .

(هـ) وجل التجارب العلمية :

لقد أسلفنا القول في رأى جابر عن مصدر العلم ماذا عساه أن يكون ؟ وهو أن مصدر العلم وحى أولا ينزل على النبي عليه السلام ، ثم يتوارثه خلفاؤه من بعده - خلفاؤه المعترف بهم عند الشيعة - ثم يجيء التلقين من هؤلاء لمن رأوه من التلاميذ صالحا للتعلم ؛ ومعنى ذلك بمباراة موجزة أن مصدر العلم أستاذ مؤهل من جهة ، واستعداد فطري عند التلميذ من جهة أخرى .

والحق اني لا أعرف كيف أوفق توفيقا أطمئن اليه بين هذا الرأى في مصدر العلم الأول - وهو الوحي يأتي من الخارج -

(١) انظر الفصل الاثني عشر .

وبين منهجه التجريبي في بحوثه العملية ، وهو منهج نموذجي في دقته وفي حرصه على التثبت ؟ أيكون العلم عنده نوعين : فنوع تلقيني خاص بتحصيل الأحكام الشرعية وما إليها ، ونوع آخر كشفي " علمي " تجريبي خاص بالعلم الطبيعي ؟ يجوز أن يكون الأمر كذلك ، لأنه في تصنيفه للعلوم ^(١) قد قسم العلوم قسمين أساسيين : علم الدين وعلم الدنيا .

وأيا ما كان الأمر ، فلجابر منهج " تجريبي يصطنعه في بحوثه الكيميائية ، ، جدير بالبسط والتحليل ؛ فهو حريص على أن يقصر نفسه على مشاهداته التي تجيء التجربة مؤيدة لها ، إذ قد تكون الظاهرة المشاهدة حدثا عابرا لا يدل على اطراد في الطبيعة ؛ يقول جابر في رسم خطته العلمية : « يجب أن تعلم أثا لذكر في هذه الكتب (يشير هنا الى الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء) خواص ما رأيناه فقط — دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه — بعد أن امتحنناه وجربناه ؛ فما صح أوردناه وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضا وقايسناه على قوال هؤلاء القوم » ^(٢) .

فهو في هذا النص " يهتم اهتماما خاصا « بشهادة الغير » — سواء أكافت شهادة مقروءة أم مسموعة — هل يؤخذ بها في البحث العلمي أو لا يؤخذ بها ؛ فتراه لا يعتد بها الا على سبيل

(١) انظر الفصل الاخير .

(٢) المقالة الاولى من « كتاب الخواص الكبير » — مختارات كراوس ، ص ٢٣٢ .

التأييد لما يكون قد وصل اليه هو بتجاربه ؛ وهذا ولا شك اسراف منه في الحرص ، لأن العلم يستحيل أن يخطو في قدم مطرد ما لم يأخذ اللاحقون عن السابقين علمهم ، وكل ما ينبغي التثبت منه هو أن نستيقن من أمانة أولئك السابقين الذين عنهم نأخذ ما تأخذه ؛ أما أن يقتصر العالم على مشاهداته هو وحده وتجاربه هو وحده ، وألا يلجأ الى أقوال غيره من العلماء الا على سبيل الاستشهاد على صدق ما قد انتهى اليه هو نفسه من مشاهداته وتجاربه ، فلذلك التزام لما ليس يلزم ، لكنه على كل حال التزام يكشف لنا عن مبلغ دقة هذا العالم في منهج بحثه ؛ واثق لتراه في مواضع أخرى يتخفف بعض الشيء من التزامه المنهجي هذا ، ويجيز لنفسه قبول النتائج العلمية التي ينقلها اليه الآخرون ، فهو في ذلك يقول - مثلاً - : « وما لم يبلغنا ولا رأينا ، فاثقنا من ذلك في عذر مبسوط » ^(١) أى أن للعلم المحقق المقبول عنده مصدرين : فاما الرؤية بحاسته ، واما رؤية الآخرين كما تبلغه ، ولا شك أنه يضر شرطاً لهذا الذي يبلغه عن الآخرين ، وهو أن يكون هؤلاء الآخرون من الثقات المبركون الى أمانتهم العلمية .

وهاك عبارة وردت في كتابه « الرحمة » ^(٢) يصف بها تجربة أجراها ، وهي تدل على دقة ملاحظته ، قال ما معناه : كان

(١) الجزء الاول من كتاب الاحجار على رأى بليناس ، مختارات ، ص ١٢٢ .

(٢) مأخوذة عن هوليرد في كتابه « الكيمياء حتى عهد دولتن » ص ١٧ - ١٨ .

لدى "حجر مغنطس يرفع قطعة من الحديد وزنها مائة درهم ، وحفظته عندى زمنا طويلا ، ثم جربته على قطعة أخرى من الحديد ، فلم يرفعها ؛ فظننت أن هذه القطعة الثانية من الحديد قد تكون أكبر وزنا من القطعة الأولى ، فوزنتها ووجدتها أقل من ثمانين درهما ، ومن هنا استنتجت أن قوة الحجر المغنطس قد قصت ، على الرغم من ثبات وزنه .

ويطلق جابر اسم « التدريب » على ما نسميه نحن اليوم « تجربة » ، وهو يجعل اجراء التدريبات (= التجارب) العلمية شرطا أساسيا للعالم الحق : « فمن كان درّبا كان عالما حقا ، ومن لم يكن درّبا لم يكن عالما ، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع أن الصانع الدرب يحذق ، وغير الدرب يعطل »^(١)

على أن جابرا قد يذكر حقيقة مما على أنها مستندة الى تجربة أجريت ، على حين أن الخطأ فيها واضح ، كأن يقول مثلا : « ان من أخذ ثورا - وان كان أحمر اللون فهو أجود - ثم أدخل بيتا فطرح له من ورق الخاشاشيا ثم سد عليه الباب الذى دخل منه ، وفتحت له فى أعلاه أربع كوى كما يدور البيت ، فترك الثور حتى يموت ويعفن ، تولد عنه زغبور النحل »^(٢) والخطأ العلمى هنا واضح ، فحتى لو أغفيناها من خطأ القول ان حشرة ما تتولد من غير طريق نسلها الصحيح ، على اعتبار أن هذه الحقيقة العلمية - حقيقة كون

(١) من كتاب السبعين ، مختارات كراوس ، ص ٤٦٤ .

(٢) من كتاب النجمية ، مختارات كراوس ، ص ٣١٨ .

الكائن الحى يستحيل أن يتولد الا عن كائن حى ، ولا يتولد قط من غير الحى - أقول اننا لو أغفناه من هذا الخطأ على اعتبار أن هذه الحقيقة العلمية ربما تكون قد كشفت فى عصر لاحق لعصره ، فكيف نغف عنه من الخطأ المنهجى فى تفضيله للثور الأحمر فى أداء هذه التجربة ؟ .

(و) الاستنباط والاستقراء :

لكننا من قراءة نصوصه استطعنا أن نتلمس منهجه فى خطوات السير فى طريق البحث العلمى ، وهى خطوات تطابق مايتفق عليه معظم المشتغلين بالمنهج العلمى اليوم ؛ وهى تلخص فى ثلاث خطوات رئيسية : الأولى - أن يستوحى العالم مشاهداته فرضاً يفرضه ليفسر الظاهرة المراد تفسيرها ، والثانية - أن يستنبط من هذا الفرض نتائج ترتب عليه من الوجهة النظرية الصرف ، والثالثة - أن يعود بهذه النتائج الى الطبيعة ليرى هل تصدق أولا تصدق على مشاهداته الجديدة ؛ فان صدقت تحول الفرض الى قانون علمى يركن الى صوابه فى التنبؤ بما عساه أن يحدث فى الطبيعة لو أن ظروفها بعينها توافرت .

فطريق السير اذن هو هذا : مشاهدات توحى بفروض ، ثم استنباط للنتائج التى يمكن توليدها من تلك الفروض ، ثم مراجعة هذه النتائج على الواقع ، وعندئذ فاما أن قبل الفروض التى فرضناها أو نرفضها تبعاً لصدق نتائجها على الواقع ؛ ولقد

اصطلح رجال المنطق على أن يطلقوا كلمة « الاستقراء » على مرحلتى المشاهدة الأولى والتطبيق الأخير ، لأن في كليهما لمسا للوقائع العينية واستقراء لها ؛ كما اصطالحوا على أن يطلقوا على مرحلة استنباط النتائج التى يمكن توليدها من الفروض ، اسم « الاستنباط » ، وهو عملية تتم فى الذهن ؛ وهنالك من العلوم ماهو استنباطى صرف كالرياضة ، ومنها ماهو استنباطى استقرائى معا كالعلوم الطبيعية .

أما التفكير الاستنباطى الذى هو رياضى فى طبيعته ، فيعتمد على مفاهيم ذهنية يتسق بعضها مع بعض ، بغض النظر عن مطابقتها أو عدم مطابقتها لواقع قائم فى العالم الخارجى ؛ وهو ضرب من التفكير لا مندوحة عنه فى كل بحث علمى حتى لا يتقيد الباحث بحدود ما يقع له فى خبرته الحسية المباشرة ؛ اذ ترى الباحث فى تفكيره الاستنباطى العقلى الخالص ، يدير فى ذهنه الأمر من كافة وجوهه ، فيربط فكرة بفكرة ويستخرج فكرة من فكرة وهكذا ، حتى اذا ما اهتدى بفضل هذه العمليات العقلية الداخلية الى نتيجة يراها نافعة لو طبقت ، فعندئذ يخرج الى العالم الطبيعى الخارجى ليختبر صدق هذه النتيجة اختبارا يعتمد على الواقع المحسوس ، فاذا تبين صدقها أصبحت قانونا علميا أو نظرية علمية تستخدم فى الجانب التطبيقى من حياة الانسان العملية .

وكان التفكير الاستنباطى الصرف هو المنهج الوحيد الذى يعتد به فى العصور القديمة والوسيلة ، لأن التفكير عندئذ

كان كله قائما على أسس يفرضها العقل لنفسه فرضا ، أو على أسس يوحى بها الى الانسان احياء ، وما عليه في كلتا الحالتين سوى أن يستنبط النتائج من تلك الفروض المسلّم بصدقها بحيثى جاءت النهضة الأوربية وجاء معها العلم الطبيعي فعندئذ أحسّ رجال المنهج الفكرى بضرورة اضافة منطق جديد يضاف الى المنطق الأرسطى الاستنباطى الذى كان قد رُسم ليسد حاجة التفكير فى عصره والعصر الذى تلاه ؛ أحسّ رجال المنهج الفكرى ابان النهضة الأوربية (القرن ١٦ - ١٧) بالحاجة الملحة الى منهج استقرائى جديد يصلح لمعالجة الظواهر الطبيعية على أساس المشاهدة واجراء التجارب .

ثم اندمج المنهجان آخر الأمر فى منهج واحد وجد أن لامناس من اصطناعه فى كل بحث علمى منتج ، فلا بد من ملاحظة خارجية أولا ، نستوحيها فروضا ففرضها ، ثم لا بد فى الوقت نفسه من طريق الاستنباط ننهجه داخل عقولنا لنولّد من تلك الفروض التى فرضناها نتائج ننتفع بها فى دنيا العمل والتطبيق .

أفليس من حق عالمنا العربى جابر بن حيان علينا ، أن نسجل له بالفخر والاعجاب منهجا فكريا رسمه لنفسه فى القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الميلادى ، وهو منهج لو كتب بلغة عصرنا ولو فصل القول فيه قليلا ، لجاء وكأنه من نتاج العصر الحديث ؟ ذلك لأنه منهج اعتمد على الاستنباط والاستقراء معا ، اعتمادا واعيا صريحا ؛ فاقراً - مثلاً - هذه الجملة الواحدة تجيء

عَرَضاً في حديثه ليصف بها منهجه : « ... قد عملته بيدي
وبعقلي من قبل ، وبحشت عنه حتى أصبح » وامتحنه فما كذب ^(١)
فها هنا قد أجمل صاحبنا كل ما نريده نحن من الباحث العلمي
في كلمات قلائل ربت أدق ما يكون الترتيب ؛ فعمل " باليد
أولاً ، واعمال للعقل فيما قد حصلته اليد ، ثانياً ، حتى تنتهي
منه الى نظرية مفروضة ، ثم امتحان تطبيقي - ثالثاً - للفرض
العقلي الذي فرضناه .

على أن الأمر عنده لا يقتصر على مثل هذه العبارات المقتضبة
الموجزة المركزة يصف بها منهجه ؛ بل انه يفيض الكلام في ذلك
افاضة كافية في مواضع كثيرة من كتبه .

فانظر اليه - مثلاً - وهو يوضح لك كيف يمكن للعالم أن
يبدأ بالتعريف العقلي لمفهوم مّا ، ثم يستنبط من هذا التعريف
ما يريده من التفصيلات الخاصة بالعلم الذي يتعلق به ذلك
المفهوم المعروف ، فيقول على سبيل المثال : اننا اذا ما بدأنا
بتعريف « الايقاع » بأنه تأليف عددي ، استطعنا أن نستخرج
من هذا التعريف سلسلة من النتائج التي يلزم بعضها عن بعض ،
والتي تضع لنا أسس العلم الموسيقي ؛ فالنتيجة الأولى لهذا
التعريف هي أنه ما دام الايقاع هو تأليف عددي فإنه لا بد أن
يكون تأليفاً من حركة وسكون في مجال النطق والسمع ؛ ومن
تأليف المتحرك والساكن تنتج نتيجة هي : أن أوزان الألفاظ

(١) كتاب الخواص ؛ المقالة الثانية والثلاثون ، مختارات كراوس من ٣٢٢ .

تكون كذا وكذا ؛ أما في مجال الموسيقى ، فمن تعريفنا للإيقاع بأنه تأليف عددي ، ينتج أن هذا التأليف إما أن يكون فردا في العدد أو زوجا ؛ والزوج والفرد يأتلفان معا على أربع صور : زوج زوج ، أو فرد فرد ، أو زوج فرد ، أو فرد زوج ؛ والعدد الفرد يكون مثل الواحد وأخواته ، والزوج مثل الاثنين وأخواتها ؛ ويتولد عن ذلك أربع طرائق في الموسيقى ، وهي التي يسمونها بالأسماء الآتية : ثقيل الأول ، وثاني الثقيل ، والرمل ، والهزج ؛ ثم انهم ولئدوا كل واحد من هذه خفيفا ، فصارت ثمانية ، وهي : خفيف ثقيل الأول ، وخفيف ثقيل الثاني ، وخفيف الرمل ، وخفيف الهزج ؛ ثم جعل لكل واحد من هذه نسبة في الأصابع ، فكان خلف هذه في الأصابع ، كخلف تلك في الحلق واللسان والشفقتين ، إذ أنه قد يحدث من هذه الطرائق بالأصابع ساكن ومتحرك ، كما حدث لنا في الحروف ساكن ومتحرك ، وبهذا تصبح لكل طريقة من طرائق الموسيقى الأربع ، أربع صور ، وربما فرقوا بينها بنقرة يسيرة فصارت ثمانية ، أي أن مجموع الصور كلها يكون عندئذ ثمانية في أربعة ، أعني أنه يكون اثنتين وثلاثين طريقة وهكذا — كما يقول جابر نفسه في نهاية تحليله السابق — ينتج هذا كله من تعريفنا للإيقاع بأنه تأليف عددي ^(١) .

(١) كتاب الأحجار على وادي بليناس ، ج ١ ، مختارات كراوس ، ص ١٢٨

الى هذا الحد البعيد يمكن للمنهج الاستنباطى وحده أن يزودنا بحقائق العلوم ، على شرط أن نبدأ بتعريفات سديدة خصبة ؛ ولهذا ترى جابرا يعنى أكبر العناية بتعريف العلوم — وسنبسط القول فى ذلك فى الفصل التالى — اعتقادا منه أن التوفيق فى تعريف أى علم شئت ، يضمن لنا الى حد بعيد توفيقا فى الحقائق التى نحصل عليها من ذلك العلم ؛ فلا غرابة بعد هذا أن نراه يختص « حدود » العلوم (أى تعريفاتها) بكتاب مستقل ، يقول عنه : « يا ليت شعرى كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا ؛ فاذا قرأته يا أخى فلا تجعل قراءتك له مثل قراءة سائر الكتب ، بل ينبغى أن يكون قراءتك للكتب مرة فى الشهر ، وأما الحدود فينبغى أن ينتظر فيه كل ساعة ؛ وأن اعطاء الحد أعظم ما فى الباب » (١) .

وأما عن الجانب الاستقرائى من المنهج العلمى — وهو جانب يكاد ينسب كله لمناطق أوربا ابتداء من النهضة العلمية ابان القرنين السادس عشر والسابع عشر — فقد سبق ابن حيان الى انكشاف ما يكفى وحده أن يضع هذا العالم بين أئمة المنهج العلمى ، فضلا عن منزلته التى اكتسبها بقضاياها العلمية نفسها .

فلاستقراء — على خلاف الاستنباط — ينصب على أشياء الوجود الخارجى ، ومداره هناك هو اتخاذ الحاضر شاهدا على الغائب ؛ فمن علمنا بطبيعة الضوء — مثلا — نستطيع أن توقع

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٨ .

ظواهر ضوئية معينة تحدث في المستقبل حين تتوافر ظروف معينة ؛ ومن علمنا باتجاه الريح ومقدار الضغط الجوي ودرجة الرطوبة في الهواء ، نستطيع أن نتوقع شيئا عن نزول المطر أو عدم نزوله ، وهكذا ؛ وذلك أننا نحلل الظواهر التي تقع لنا في مشاهداتنا وتجاربنا تحليلا يربط الجوانب المتلازمة في الوقوع ربطا يتيح لنا أن نتوقع حدوث بعضها اذا رأينا أن بعضها الآخر قد حدث بالفعل .

فماذا يقول جابر بن حيان في المنهج الاستقرائي (دون أن ترد بالطبع كلمة « استقراء » في سياقه) ؟

يقول : ان المشاهدَ يتعلق بالغائب على ثلاثة أوجه ، وهي :
 (١) المجانسة ، (ب) مجرى العادة ، (ح) الآثار ؛ وسنوجز القول فيما يلي عن الاستقراء القائم على المجانسة ، ثم نقبّ عليه بذكر الاستقراء عن طريق العادة ، ونأسف ألا نجد بين أيدينا ما قاله جابر عن الاستقراء عن طريق « الآثار » .

(١) الاستدلال عن طريق المجانسة :

يقول جابر في ذلك ما مؤداه : ان الاستدلال بالمجانسة هو من قبيل حكمك على شيء ما اذا رأيت نموذجا له ؛ كأن ترى — مثلا — حفنة من قمح لتستدل بها على بقية القمح ما نوعها

(١) كتاب التصريف ؛ وانه لما يؤسف له ان المخطوط الموجود يقتصر على المجانسة ومجرى العادة ، واما « الآثار » فقد انقطعت الرواية عن ذكرها ، انظر مختلوات كراوس ص ٤٢٤ .

وما طبيعتها ؛ على أن الاستدلال على هذا الوجه — فيما يقول جابر — ليس ثابتا ولا صحيحا ؛ ومع ذلك فقد اضطر اليه بعض العلماء اضطارا ؛ لكن جابرا يعترض على مثل هذا المنهج في التفكير ، لأن وجود النموذج لا يدل بذاته على وجود الكل الذي قيل انه متمثل في النموذج المذكور ؛ ومن أمثلة الأخطاء التي وقع فيها من استخدم هذا المنهج ، خطأ الطائفة التي قالت : انه اذا كان في العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، فانه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، لأن ما في هذا العالم من هذه الأشياء كلها هو بمثابة العينة التي تدل على ما هو خاف عنا في عالم الغيب ؛ يقول جابر : ان هذا الاستدلال لا يستقيم الا اذا أثبتوا أولا أن ما في هذا العالم هو جزء من كل ، وأما اذا لم يثبتوا ذلك امتنعت ضرورة النتيجة التي اتهموا اليها ؛ أفلا يجوز أن يكون النور الذي في هذا العالم هو كل ما هنالك من نور ، والظلمة هي كل ما هنالك من ظلمة ، وهكذا قل في الخير والشر والحسن والقبيح ؟ « ألا ترى أن الأنموذج لا يثبت عند من دُفع اليه كم من ذلك الجوهر عند من أراه ذلك الأنموذج ، بل لا يثبت عنده بعلم يقين أن عنده من ذلك شيئا غير ما أراه » ^(١).

ولا يفوت جابرا هنا أن يعرج بالحديث على كنه — وهو كثيرا ما يفاخر بها — فيجعلها مثلا تطبيقيا توضيحيا لمبدأ

(١) كتاب التصريف ، مختلوات كراوس ، ص ٤١٦ .

الاستدلال بطريق الجانسة ومدى ما يعرض صاحبه له من خطأ ، فيقول : ان من لم يقرأ كتبى كلها بكل ما فيها من تفصيلات وتعليقات ، مكتفيا ببعضها دون بعضها الآخر ، قمين أن يكون فكرة خاطئة ؛ فمن قرأ كتابين من كل فن من فنون كتبى هو أعلم ممن قرأ كتابا واحدا من كل منها ^(١).

ويذكر جابر "اعتراضا قد يوجه اليه في قوله ان الجزء لا يؤتمن في الحكم على الكل ، يذكر هذا الاعتراض ليرد عليه ؛ فقد يعترض معترض بقوله : ان الجزء والكل أمران متضايقان لا يعقل أن يوجد أحدهما بغير الآخر ، فمجرد قولك عن شيء انه جزء يقتضى بالضرورة أن يكون هناك الكل الذى يحتويه ، وكذلك مجرد قولك عن شيء انه كل يقتضى بالضرورة أن له أجزاء تدخل فيه ؛ لكن الاعتراض مردود بما يأتى : هذا كله صحيح على شرط أن يثبت لنا أن النموذج المقدم هو جزء ، ومن أين يثبتنا هذا اليقين اذا قدم لنا شيء ما أنه ليس هو الجنس كله ، وليس جزءا يندرج في جنس يضمه مع غيره من الأجزاء التى تجانسه ؟

(ب) الاستدلال البنين على جرى العادة :

هذا هو الاستدلال الاستقرائى الذى يصل به صاحبه الى التعميم عن طريق مشاهدته لعدة أمثلة يراها متشابهة في ناحية

(١) الرجوع نفسه ، والصفحة نفسها .

من نواحيها فيعمم عليها الحكم تعميما يجعلها زمرة واحدة ؛ فكأنما بينى المستدل تعميحه في هذه الحالة على عادة يتعودها في مشاهداته ، اذ يتعود أن يرى صفتين - مثلا - مقترنتين دائما ، فيتوقع بعد ذلك اذا ما رأى احدهما أن يرى الأخرى ؛ وبطبيعة الحال لا يكون هذا التوقع قائما الا على أساس احتمالي ، اذ ليس هناك ما يمنع أن تجيء الحوادث على غير ما قد شهدها الانسان في الماضي ، وعلى غير ما يتوقع لها أن تكون ؛ وانه لما يستوقف النظر في هذا الصدد أن نرى تطابقا تاما بين ما يقوله جابر بن حيان في هذا الضرب من الاستدلال ، وما قاله ديقه هيوم في القرن الثامن عشر ، مما يعد أبرز طابع في فلسفته ؛ فكلاهما ينبئه الى أن الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس « العادة » وحدها ، وبالتالي فهو استدلال احتمالي لا تحتمه الضرورة العقلية ؛ فليس فيه بمباراة ابن حيان : « علم يقين واجب اضطرارى برهاني أصلا ، بل (فيه) علم اقناعي يبلغ الى أن يكون أخرى وأولى وأجدر لا غير » ^(١) .

ويمضي جابر بن حيان في الحديث عن الاستدلال الاستقرائي فيقول مامعناه : ان الناس يكثرون من استخدام هذا الاستدلال ويستندون عليه في أمورهم أكثر مما يستندون الى أى ضرب آخر من ضروب الاستدلال ، لأنه قياس واستقراء للنظائر واستشهاد بها على الأمر المطلوب اقامة الحجة على صوابه ؛

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤١٨ .

وليس هذا الضرب من الاستدلال المبني على الشواهد هو ما يطلق عليه في المصطلح المنطقي « بالبرهان » ، اذ البرهان لا يكون الا في حالة الاستنباط الذي نولّد به النتيجة من مقدماتها توليدا يجعلها صريحة بعد أن كانت مضمرة في تلك المقدمات ، فاذا كانت المقدمات صحيحة لزم بالضرورة أن تكون النتيجة صحيحة كذلك ؛ فالاستقراء والبرهان ضربان متعارضان : الأول احتمالي والثاني يقيني ، الأول يتفاوت قوة وضعفا « بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها » ، والثاني لا تفاوت فيه بين قوة وضعف لأنه لا تفاوت في درجات اليقين ؛ ويقول ابن حيان : ان قوما قد ظنوا أن (الاستقراء) يمكن أن يكون مؤديا الى علم برهاني يقيني ، وذلك اذا اطردت النظائر المتشابهة اطرادا لا يشذ فيه مَثَلٌ واحد ^(١) .

ولهذا يرى ابن حيان أنه جدير بالقول المفصّل ، حتى لا يختلط أمره في عقول الباحثين ، فيقول ^(٢) : ان أضعف استدلال من هذا القبيل هو ذلك الذي لم يوجد له الا مثال واحد تقيس عليه حكمنا العام ؛ « كرجل قال مثلا : ان امرأة مَثا ستلد غلاما ؛ فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك ؟ فأجابنا بأن قال : من حيث انها ولدت في العام الأول غلاما ؛ ولم تكن تلك المرأة ولدت الا ولدا واحدا فقط » .. هذه هي أضعف حالات

(١) المصدر السابق نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٤١٩ .

الاستقراء ؛ وأما أقوى حالاته فهي تلك التي نجد جميع ما في الوجود مطردا فيها على مثال واحد ، ولا نجد أبدا ما يخالف ، « كرجل قال : ان ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ؛ فسألناه من أين علم ذلك فأجاب بأن قال : من قبيل أنى لم أجد ليلة الا وانكشفت عن يوم » ^(١) تلکما هما أضعف الحالات وأقواها بين حالات التدرج في القوة والضعف « وأما ما بين هذين فقوية وضعيفة في الدلالة بحسب كثرة النظائر وقلتها ، وليس في هذا الباب علم " يقين واجب » فاذا جاز لنا أن نستشهد في أمثال هذه الحالات بحيث نحكم بالحاضر على الغائب ، فما ذاك الا « لما في النفس من الظن والحسبان ، فان الأمور ينبغي أن تجرى على نظام ومشابهة ومماثلة ؛ فانك تجد أكثر الناس يتجرون أمورهم على هذا الحسبان والظن ، ويكاد أن يكون ذلك يقينا ، حتى انه لو حدث في يوم مئتا من السنة حادث " لترجو حدوث مثل ذلك الحادث بعينه في ذلك اليوم من السنة الأخرى ؛ فان حدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث تأكد عندهم ذلك أن سيحدث مثله في السنة الثالثة ؛ وان حدث في السنة الثالثة أيضا ، حتى اذا حدث ذلك مثلا عشر مرار في عشر سنين ، لم يشكوا البتة في حدوثه في كل سنة تكون من بعد ، واذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى ، فما ترى يكون فيما لم يشاهد قط الا على

(١) المصدر السابق نفسه .

ذلك الوجه ؟ ^(١) كالمثل الذي أسلفناه لاستدلال المستدل بأن ليلتنا هذه ستفزع عن يوم ؟ — هذا ما يقوله ابن حيان ، ولا بد هنا من تنبيه القارئ بقوة الى قطعتين وردتا في كلامه هذا ، يتقربانه من رجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة ؛ أولاها اشارته الى ميل النفس البشرية الى توقع تكرار الحادثة التى حدثت ، فكأنما الاستدلال الاستقرائى مبنى على استعداد فطرى فى طبيعة الانسان ؛ وانك لترى هذا المبدأ نفسه عند جون ستيوارت مل ؛ والنقطة الثانية هى كون درجة احتمال التوقع تزداد كلما زاد تكرار الحدوث ، وهى نظرية لها اليوم تفصيلات كثيرة ولا يتسع المقام هنا للاطناب فى الشرح والتعليق .

ويضرب لنا جابر* مثلا على استخدام الطريقة الاستقرائية السالف ذكرها — وهى الطريقة التى يوصل* فيها الى التعميم عن طريق اختبار عدد من الأمثلة الفردية المنتمية الى النوع الذى نعلم الحكم على جميع أفرادها — أقول ان جابرا يضرب لنا مثلا على استخدام هذه الطريقة فى البحوث العلمية التى وقعت فعلا فى تاريخ العلم ، والمثل الذى يضربه هو جالينوس ^(٢) فيقول عنه : ان جالينوس مع تمكنه من العلم ، وتدريبه فى النظر ، قد أخذ المقدمات التى بنى عليها علمه ، من الأمثلة الفردية التى

(١) نفس المصدر ، ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

(٢) طبيب من أبوين يونانيين ، عاش بين عامى ١٣٠ — ٢٠٠ ميلادية تقريبا ،

وقد ظل هو العجة فى الطب حتى القرن ١٦ .

وقعت له في خبرته ؛ ثم جعل هاتيك المقدمات بمثابة المبادئ الأولى العقلية التي يلزم قبولها ؛ حتى انه قال في كتابه البرهان : ان من المقدمات الأولية في العقل أنه اذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة ، فانه لم يكن الا بعد خروج الربيع ؛ ويريد جالينوس بهذا أن يقول : ان تسلسل الأحداث كما يقع في المشاهدة حيناً بعد حين ، يصبح قانوناً مطرداً يمكن الحكم على أساسه ، حكماً لا يتقيد بزمان ؛ وها هنا يستطرد جابر في الحديث موجهاً النقد الى جالينوس على نحو يشهد لجابر بدقة علمية منهجية ليس بعدها دقة ، اذ يقول : « وأنا أحسب أن هذه المقدمة (مقدمة أن الخريف اذا كان يعقب الصيف حتماً ، فما ذلك الا لأن الصيف قد سبقه ربيع) ليست بصحيحة دون أن يصحّ أن الأزمان لم تزل ولا تزال على مثل ما هي عليه ، فاذا لم يصح ذلك فانه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع » ^(١) و مراد جابر بهذا القول هو أن تعاقب الفصول في المشاهدة وحدها لا يضمن لنا سلامة الحكم العام بتعاقبها دائماً ، الا اذا كان في رءوسنا فرض سابق مضر ، وهو أن الزمن أزلي لم تكن له بداية ولن تكون له نهاية ؛ وهذا الفرض يطيعة الحال ليس مستمداً من المشاهدة ، وانما هو أوّل في العقل ؛ وبغير هذا الفرض السابق ، لا يجوز الحكم الختامي اليقيني الضروري بأن هذا الصيف سيسبقه خريف ،

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٢٠ .

اذ قد يكون هذا الصيف هو آخر الزمان ؛ كما أنه لا يجوز الحكم بأن صيفا ما في الماضي قد جاء حتما بعد ربيع ، اذ ربما كان ذلك الصيف أول الزمان ولم يسبقه شيء .

وما يصندق على هذا المثل يصدق على أمثلة أخرى كثيرة ، فهل يجوز منهجيا - مثلا - أن أحكم على عالم الأفلاك بأنه هكذا كان دائما ، ما دمت أنا وآبائي وجميع القدماء لم يزالوا يرونه مطردا على هذه الصورة التي نراها ، « فقد رصد المنجمون قبل ألوف السنين ، فوجدوه على مثال واحد في أعظامه (= أبعاده وأحجامه) وحركاته » ^(١) ؟ كلا ، لا يجوز لنا ذلك الا على سبيل الاحتمال المرجح لا على سبيل الضرورة واليقين ، اذ من أدرانا ألا يكون هذا الكون مسبقا بحالة تختلف عن الحالة المشاهدة ، بل من أدرانا ألا يكون الكون مسبقا بشيء على الاطلاق ؟ وخذ مثلا آخر : هل يجوز لنا من الوجهة المنهجية أن نقول انه مادام الآدميون هم على الصورة التي نراها ، فمحال على انسان أن يجيء على غير هذه الصورة ؟ كلا ، فليس هذا الحكم في وسعنا ما دامت خبرتنا مقصورة على بعض العالم دون بعضه ، وعلى فترة محدودة من الزمن دون بقية الزمن « فانه قد يمكن أن يكون موجودات "مخالف" حكمها في أشياء حكم ما شهدنا وعلمنا ، اذ كان التقصير عن ادراك جميع الموجودات لازما لكل واحد منا » ^(٢) .

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٢١ .

وبعد هذه الأمثلة التي يسوقها جابر ، ينتهي بنا الى المبدأ العام ، وهو أنه : « ليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس في الغائب الا مثل ما شاهد ، أو في الماضي والمستقبل الا مثل ما في الآن ، اذ كان متقصراً جزئياً ، متناهي المدة والاحساس ؛ وكذلك لا ينبغي أن يستدل الانسان على أن العالم لم يزل (= أزلي) من أنه لم يدرك أحد من الناس ابتداء كونه ؛ ولا على أنه لم يكن رجل الا عن امرأة ورجل ، لأنه لم يدرك الأمر الا كذلك ، من قبيل أنه يمكن أن يكون وجود الناس متأخرا عن ابتداء كون العالم ، وأن يكون كون الانسان الأول مخالفا لما عليه الأمر في تكوين سائر الناس ... » (١) .

وأحسب أن جابرا قد صور بهذه الفقرة السالفة حدود المنهج التجريبي أدق تصوير ، فمن المشاهد لايجوز الحكم على ما لم يشاهد الا على سبيل الاحتمال ، لا على سبيل اليقين ؛ لكنه اذا لم يكن من الجائز القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد ، فكذلك ليس من الجائز انكار وجود الغائب ما دام هذا الغائب لم يقع في نطاق الخبرة والمشاهدة ؛ والا لانحصر الانسان في حدود حسّه هو ، أو في حدود ما تناهى اليه خبره ؛ ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهي موجودة ؛ ففي العالم بلدان وأمم لم يحس أهلها بالتمساح قط ، اذا أخبرهم مخبر بأن ثمة حيوانا يحرك لحيته العليا عند المضغ ، وجب

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

عليهم أن ينكروا الخبر ما داموا لم يشهدوا حيوانا كهذا ؟ كلا ؛
 « فليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهد مثله ، بل انما
 ينبغي له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو
 عدمه » ^(١) وأما أن يحكم الانسان بعدم وجود شيء ما دام
 لم يَرِدْ عليه أو يُخْبَرَ به ، وأن يحكم ببطان ما يُخْبَرَ به
 ما دام لم يقع له في مشاهداته المباشرة ، « فجهل بطريق
 الاستدلال — على ما قدرنا — واضح » ^(٢) .

ان الدهريين ليستندون في انكارهم لخلق العالم الى أن
 أحدا من الناس لم يشاهد قط عالماً ببدء بتكوينه ، حتى
 يجوز لنا القول بأن عالمنا هذا قد كان له بداية ؛ لكننا — على
 أساس المنهج الاستدلالي الذي شرحناه — نسألهم بدورنا :
 أولا — لماذا لا يكون الانسان قد خلق بعد خلق الكون بدهر
 طويل ، بحيث لم يَتَّحْ له أن يشهد البدء ؟ واذا سلمنا بذلك
 فهل يحق للانسان أن يحكم ببدء وجود بدء للخلق ما دام مثل
 هذا البدء لم يقع في خبرته المباشرة ؟ وثانيا — افرض أن هنالك
 مدينة أو قصر لا يذكر أحد متى بُنِيَتْ تلك المدينة أو متى بنى
 ذلك القصر ، أفنقول — اذن — ان المدينة أو القصر ليس لها أو
 له أول على غرار ما يقول الدهريون عن قِدَمِ العالم ؟ فإذا
 قال الدهري انه في حالة المدينة أو القصر لا يقول بالقِدَمِ ،

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢٣ .

لأنه قد شاهد المدن والقصور تبنى ابتداء ، فليس عليه من حرج أن يقيس على ما يرى ، فردفنا عليه هو : على أى أساس تحكم بأن ما يشبه ما قد رأيته يكون عندك صوابا مع أنك لم تشهده ، وما ليس يشبه ما قد رأيته يكون عندك خطأ ؟ انك فى كلتا الحالتين لم تشاهد هذا الذى حكمت عليه بحكم مآ ، ووجود شبيهه فى خبرتك. أو عدم وجوده — ان دل على احتمال — فهو لا يدل على صدق ضرورى لازم واجب يقينى محتوم .

ان من حق جابر علينا أن نسجل له هنا بهذا الذى أوردناه عنه فى موضوع الاستقراء ، من أنه يؤدى الى الحكم الاحتمالى فقط دون اليقين ، سبقا لرجال المنهج العلمى فى العصور الحديثة ، الذين أوشكوا اليوم — منذ « ديقدهيوم » — أن يكونوا على اجماع فى هذا ؛ حتى لقد أصبح من أبرز الخصائص التى تميز العلم اليوم أنه احتمالى النتائج ما دام قائما على أسس استقرائية ؛ وان رجال المنطق اليوم ليصطلحون على تسمية هذه المشكلة كلها « بمشكلة الاستقراء » ومؤداها : كيف نوفق بين أن يكون منهج العلم استقرائيا ، وأن تكون قضاياه مقبولة الصدق ؟

(ز) المنهج الرياضى فى البحث العلمى :

انه اذا كانت المشاهدة الاستقرائية وحدها غير مؤدية الى يقين ؛ وجب علينا أن نلتمس مصدرا آخر لليقين اذا أردناه ؛ ومصدره — عند جابر — هو المبادئ العقلية التى تدرّك

بالعيان العقلي المباشر ، ثم ترتب عليها النتائج المستنبطة منها ؛
فأما المبادئ العقلية فلا برهان على صدقها لأنها مدرّكة ادراكا
مباشرا ، وأما النتائج فصدقها مضمون ما دام استنباطها من تلك
المبادئ سليما .

يقول جابر ما نصه : « انه ينبغي أن تعلم أولا موضع
الأوائل والثواني في العقل ، كيف هي ، حتى لا تشك في شيء
منها ، ولا تطالب في الأوائل بدليل ، وتستوفي الثاني منها
بدلالته » ^(١) - وان هذا النص القصير الموجز يرسم حدود
المنهج الرياضي في تركيز واضح ؛ ولسنا نقصر « المنهج الرياضي »
على العلوم الرياضية وحدها ، بل انه منهج ينتهج في أي بحث
علمي آخر ما دام الباحث ينشد يقين النتائج ولا يكتفى بالنتائج
الظنية ؛ وهو منهج يوصى به فلاسفة كثيرون ، وعلى رأسهم
ديكارت في تاريخ الفكر الأوربي الحديث ؛ فلو شئت تلخيصا
للمنهج الديكارتي كله ، لما وجدت خيرا من هذا النص الموجز
الذي أسلفناه عن جابر بن حيان .

يفرق جابر في النص المذكور بين ما أسماه « بالأوائل »
وما أسماه « بالثواني » في العقل ؛ أما الأوائل فهي بطبيعة كونها
أولية في العقل لا تكون مستنبطة من سواها ، والا لما كانت
أولية ولسبقها غيرها ، هو هذا الذي استنبطناها منه ؛ ولذلك

(١) المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير ، مختارات كراوس ، ص ٢٢٤ .

فلا يطلب على صدق « الأوائل » برهان سوى حدسها حدساً صادقاً ومباشراً، أو رؤيتها بالعيان العقلي رؤية مباشرة ؛ وأما « الثوانى » فهي التى تأتى بعد ذلك عن طريق الاستنباط من « الأوائل » ؛ وهذه الثوانى هى التى يطلب عليها الدليل ، ودليلها هو أن يردّها الباحث الى الأوائل التى جاءت الثوانى منها نتائج لازمة عنها ؛ فهكذا تكون الرياضة — كالهندسة مثلاً — اذ تبدأ بمسلّمات مفروضة الصدق ، ولا يطلب على صدقها برهان ، ثم تستنبط منها « النظريات » التى يكون دليل صدقها هو ارجاعها الى المسلمات الأولية التى منها جاءت .

وان رجال المنهج العلمى ليختلفون — وما يزالون يختلفون الى يومنا هذا — أى المنهجين أولى فى البحث العلمى : الاستقراء الذى قصاره نتائج محتملة الصدق ، أم الاستنباط الذى يضمن اليقين فى النتائج ، على شرط أن تكون مقدماته يقينية ، ولا تكون المقدمات كذلك الا اذا جاءت عن غير طريق الملاحظة الخارجية ، أى أنها تجيء عن طريق الادراك الحدسى المباشر من الداخل ؟ أم أنه لابد من الجمع بين هذا وذاك : فنلاحظ ظواهر الطبيعة أولاً ، ثم نحدس بالعيان العقلي فرضاً تفرضه لتفسير ما قد لاحظناه ، ثم نركن الى الاستنباط فى استخراج ما يلزم عن ذلك الفرض لزوماً عقلياً ؟ ... ان لكل من هذه الاتجاهات مَنْ يناصره ؛ « ففرانسس بيكن » (١٥٦١ — ١٦٢٦) مثلاً نصير للملاحظة الخارجية وحدها ؛ و « ديكارت » (١٥٩٦ — ١٦٥٠) نصير للاستنباط العقلي وحده ، و « جون ديوى »

(١٨٥٩ - ١٩٥٢) نصير للجمع بين الملاحظة الخارجية والاستنباط معا .

وها هو ذا عالمنا العربي جابر بن حيان - فيما نرى - يضطر الى الاستنباط والاستقراء معا في منهجه ، وان يكن - فيما أظن - لا يجمع بينهما في عملية منهجية واحدة ، اذ يجعل لهذا موضعه ولذلك موضعه ؛ فيسما قراء يؤكد ضرورة الملاحظة الخارجية في تجاربه العلمية - كما أسلفنا القول في ذلك ، تراه من ناحية أخرى يبنى مذهبه العلمى كله على أساس لو حللته لوجدته هو المنهج الرياضى الاستنباطى بعينه : فحدوس " أولية يراها العقل رؤية مباشرة (أو يوحى بها الى نبى ثم يتوارثها الخلفاء الشرعيون من بعده) ثم تتأجج تلزم عن تلك الحدوس . فليس الفرق بين المنهجين - في حقيقة الأمر - فرقا سطحيا وكفى ، بل انه ليضرب بجذوره الى أعماق الفلسفة التى يصطنعها الباحث العلمى عن الكون : أهو يسير على اطرادات يجيء فيها تعاقب الأحداث أمرا واقعا لكنه لا يهدف الى شىء ، أم أنه يسير على خطة عقلية تستهدف غاية معلومة ؟ فان كانت الأولى فما على العالم الا أن يلاحظ تعاقب الأحداث المطردة ويسجل ملاحظاته فتكون هى قوانين الطبيعة ؛ وان كانت الثانية فالأمر أمر تحليل عقلى يرتد بنا الى المبدأ الأول الذى عنه صدرت الظواهر كلها ؛ فها هنا فى هذه الحالة الثانية تكون العلاقة السببية بين الظواهر علاقة ضرورية ، بمعنى أن المسبب يكون كامنا فى السبب بالقوة ، ثم يخرج الى الظهور بالفعل

خروج النتيجة العقلية من مقدماتها الملزمة لها ، لا مجرد ظهور
اللاحق الذى يلحق سابقه دون أن تكون بينهما أية رابطة باطنية
داخلية تجعل طبيعة اللاحق منبثقة من طبيعة السابق .

ولست أشك فى أن فلسفة جابر الكونية هى فلسفة عقلية
تربط الأشياء بالروابط السببية الضرورية ، التى يكشف عنها
التحليل العقلى ؛ فالسببية عنده هى سببية الكون أو هى
سببية المحايثة — كما تسمى أحيانا — هى السببية التى لا تجعل
تلاحق السبب والمسبب أمرا عارضا قد يكون وقد لا يكون ،
بل تجعله أمرا ضروريا محتوما ؛ ما دام المسبب كان موجودا فى
سببه بالقوة قبل ظهوره بالفعل ، فكأنما السبب يلد مسببه
ولادة طبيعية ؛ يقول جابر : « ان فى الأشياء كلها وجودا للأشياء
كلها ، ولكن على وجوه من الاخراج » ^(١) وأظن أن دلالة هذه
الجملة واضحة فى أن الكون كله مترابط فى وحدة واحدة ، فاذا
رأيناه يتخذ ظواهر متعددة ، فهذه الظواهر يرتد بعضها الى
بعض ويخرج بعضها من بعض ؛ والكل فى النهاية يرجع الى
أصل واحد كان يحمل كل شيء فى جوفه بالقوة ثم ظهر منه كل
شيء بالفعل ؛ والعقل — دون مشاهدة الحواس — هو بالطبع
ما يدرك هذه الرابطة بين الأشياء المختلفة فى ظاهرها ، المتحدة
فى أصلها ومصدرها ؛ على أن الأشياء يخرج بعضها من بعض
على صورة طبيعية أحيانا ، وعلى صورة مصطنعة مدبرة من

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤ .

الانسان أحيانا أخرى ، وهذه الحالة الثانية هي مجال العلم ؛ أى أن التجارب العلمية في اخراج الأشياء بعضها من بعض انما تحاكي الطبيعة فيما تؤديه من هذا الاجراج ؛ فيقول جابر في ذلك : « التدبير على القصد المستقيم (= التجربة العلمية السليمة) هو الذى يخرج ما في قوى الأشياء ، مما هو لها بالقوة ، الى الفعل ، فيما يخرج هو بطبعه ، وفيما لا يخرج حتى يخرج » (١).

الاستنباط العقلى اذن ضرورى لكى نستعين به على ادراك الروابط الضرورية بين الأشياء ؛ لكن الاستقراء أيضا ضرورى لكى نستعين بمنهجه على اجراء التجارب التى نحاكى بها الطبيعة في اخراج شيء من شيء ؛ فكيف نجمع بين المنهجين ؟

ان لجابر عبارة وردت في كتابه : « الأحجار على رأى بليناس » (٢) أراها — مع شيء من الاجتهاد في التأويل — تصف لنا كيف يكون الجمع بين المنهجين في الطريقة العلمية ، وهذه العبارة هي : « ينبغى أن تفرّد ما أخرجه لك الهجاء ، عما أخرجه لك الحدس ، لتطلب مثل ما أخرجه الحدس بالاضافة الى الصورة ، ليصير لك الشكلان شكلا واحدا » — فما معنى ذلك ؟

ان أحد المبادئ المنهجية عند ابن حيان مبدأ سنفيز القول

(١) نفس المصدر ، ص ٧ .

(٢) مخترعات كراوس ، ص ١٣٤ .

فيه فيما بعد ^(١) ، وهو أن اسم الشيء دالٌ بحروفه على طبيعة ذلك الشيء ، واذن فمن أحرف الهجاء التى منها تتركب أسماء الأشياء ، تستطيع أن تستدل على طبائع الأشياء التى على أساسها تجرى تجاربك العلمية فى اخراج الأشياء بعضها من بعض ؛ وهذا هو جانب واحد من البحث ؛ وأما الجانب الثانى فهو أن تستلهم إلهدس العقلى ماذا عسى أن تكون طبيعة شىء معين تريد معرفة تركيبه ؛ فبالهدس العقلى وما ينبى عليه من استنباطات عقلية صرف ، يمكنك أن تعرف - مثلاً - طبيعة النحاس أو الذهب ، دون أن تلجأ الى ملاحظة خارجية لخصائص هذين المعدنين ؛ وبهذا تتكامل عندك نتيجتان عما تريد العلم به : احدهما جاءت عن طريق البحث فى اسم هذا الشىء الذى تريد أن تحيط به علماً ، وما تدل عليه الأحرف المكنونة لهذا الاسم ؛ والأخرى جاءت عن طريق التفكير العقلى الباطنى الخالص ؛ فاذا تطابقت النتيجتان كان بهما ، والا فاذا اختلفتا فعليك أن تكمل النتيجة التى جاءت عن طريق البحث الظاهرى بما قد دلت عليه النتيجة التى جاءت عن طريق التفكير الباطنى ؛ أى أن الأولوية لحكم العقل ، فهو معيارنا الأخير فى استقامة الأحكام التى تجيء عن طريق البحث فى الظواهر بالملاحظة الخارجية .

فهما يكن من قيمة البحث فى الظواهر ، فلا مناص لنا من

(١) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

الرجوع آخر الأمر الى ما يحكم به العيان العقلى لتهتدى به سواء السبيل ؛ وهذا العيان العقلى لا يكون لك ولى من أفراد الناس ، بل يكون بادىء ذى بدء وحيا يوحى به الى نبي^٢ ثم يتوارث ؛ وبغير هذا السند نضل تنخبط أين يكون الحق وأين يكون الباطل ، فالشكوك — فى رأى جابر — لا تنجاب « الا بالعيان وباقامة البرهان ... واقامة البرهان لا تكون الا بالعيان ... والعيان من أفعال الأنبياء »^(١) وهذا هو بعينه ما يقوله حين يقول أيضا : « فوالله ما لى فى هذه الكتب الا تأليفها ، والباقي علم النبي »^(٢) .

(ح) من اخلاق العلماء :

لقد نثر ابن حيان فى غضون مؤلفاته مبادئ يراها لازمة لكل من يتصدى للبحث العلمى ، فهى — اذا شئت — المنهج الخلقى للعلماء ؛ ومن هذه المبادئ انصاف الخصوم ؛ والانصاف يقتضى كذلك أن ينصف الباحث نفسه ازاء خصومه ، فليس من الانصاف الكامل أن توفى خصومك حقوقهم ثم تفرط فى حق نفسك عندهم ، لأن المسألة بينك وبينهم مسألة حق يراد بلوغه ؛ فاذا كنت بصدد خصم علمى فى فكرة بعينها ، فواجبك أن تعرض حججه كلها ، حجة حجة ، لا تترك منها شيئا وأنت عامد ، ولا تضيف اليها من عندك شيئا وأنت عامد ؛ ثم تذكر

(١) كتاب الخواص ، مختارات كراوس ، ص ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢١٧ .

عن كل حجة ما لها وما عليها من وجهة نظرك ؛ يقول ابن حيان :
 « إن العالم إذا كان منصفا فانه ليس ينزل في الأقسام شيئا
 الا ذكره ، واحتج عليه وله ، وأخذ حقه من خصومه ، ووفاتهم
 حقوقهم ، والا فقد وقع العناد حماقة وجهلا » (١) .

ومن المبادئ الخلقية للعالم أن يكون مثابرا دؤوبا غير
 يأس من الكشف عن الحقيقة المنشودة ؛ فما أكثر ما يقتضي
 البحث عناء شديدا ، قد لا يحتمله الباحث فينفض عنه في
 قنوط ؛ لكن الذي يريد الاحاطة بعلم ما من جميع فروعه احاطة
 تتيح له أن يتكلم في أصوله ، وجبت عليه — كما يقول جابر —
 المثابرة التي لا تعرف الى اليأس سبيلا ؛ ويستشهد جابر من
 هذا السياق بالآية الكريمة : « ولا تيأسوا من روح الله انه
 لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون » وهو يوجه الخطاب
 الى مولاه فيقول : وقد سمعت ما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم في القنوط ، وأحذرك أن تصير الى هذه الحال فتندم حين
 لا ينفعك الندم ، والله أعلم بأمرك ؛ ... ووحق سيدي عليه
 السلام ان لم تقبل لتكونن مثل رعاع العامة السفلة الأجناد ،
 لعنهم الله أكثر مما قد لعنهم » (٢) .

ويؤكد جابر لقارئه أنه لا نجاح في عمل علمي الا اذا كان
 مسبوقا بعلم ؛ فالتحصيل النظري أولا ثم التجربة والتطبيق

(١) كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٢٦٢ .

(٢) المقالة الرابعة والمشرون من كتاب الخوامس الكبير ، مختارات كراوس ص :

ثانيا ؛ نعم ان هذا التحصيل الكامل قد يقتضى تعباً وجهداً ،
لكنه لا مناص من ذلك اذا أريد الوصول ، يقول : « اتعب
أولاً تعباً واحداً ، واجمع ، وانظر ، واعلم ، ثم اعمل ؛ فانك
لا تصل أولاً ، ثم تصل الى ما تريد ^(١) .

ومبدأ آخر يوصى به ابن حيان ، وهو - فيما أرى -
أدخل فى المبادئ التربوية منه فى مبادئ المنهج العلمى فى
اجراء البحوث ؛ لكنه على كل حال طابع يميز جابراً ويصور لنا
شخصيته تصويراً واضحاً ؛ ألا وهو التكتّم والتخفى ؛ فواجب
العلماء - فى رأيه - أن يتكتموا علمهم ، فلا يكشفوه الا فى
الظروف الملائمة والا للأشخاص الذين يستحقونه ويطبقونه
ويستطيعون حمله بما يتفق وكرامته ؛ لأنك اذا صببت فى انسان
علماً أكثر مما يطيق ، كنت كمن يضع فى اناء أكثر مما يسمع
فيذهب الأمر هباء ، لا بل انك لتزهق ذلك الانسان وتحرقه
بما تحمله اياه من علم يعجز عن حمله : « ولولا أنتى أمّرت أن
أعطى الناس بقدر استحقاقهم لكشفتم من نور الحكمة ما يكون
معه الشفاء الأقصى ؛ ولكنى أمّرت بذلك لما فيه من الحكمة ؛
لأن العلم - يا أخى - لا يحمله الانسان الا على قدر طاقته
والا أحرقه ، كما لا يقدر الاناء والحيوان أن يحمل الا بقدر
طاقته وملئه ، والا فاض ، ورجع بالذل والعجز » ^(٢) .

(١) نفس المرجع ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٢) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤٧ .

روى الجلدكى فى شرح المكتسب عن جابر بن حيان رواية^(١)
تبقى وجهة نظر ابن حيان فى وجوب تكتم العالم حتى يصادف
الظروف المواتية ، وذلك أن تلميذا أراد التعلّم والأخذ عنه ،
فماطله جابر وراوغه ؛ فلما أصر التلميذ ولم يتحول عن طلبته ،
قال جابر : « انما أردت أن أختبرك وأعلم حقيقة مكان الادراك
منك ، ولتكن من أهل هذا العلم على حذر ممن يأخذه عنك ؛
واعلم أن من المفترض علينا كتمان هذا العلم ، وتحريم اذاعته
لغير المستحق من بنى نوعنا ، وأن لا نكتمه عن أهله ، لأن وضع
الأشياء فى محالّها من الأمور الواجبة ، ولأن فى اذاعته خراب
العالم ، وفى كتماننا عن أهله تضييع لهم » .

ونختم حديثنا عن منهج ابن حيان بموجز لهذا المنهج يضغطه
فى عشر نقط^(٢) ، هى :

١ — على صاحب التجربة العلمية أن يعرف علة قيامه بالتجربة
التي يجريها .

٢ — على صاحب التجربة العلمية أن يفهم الارشادات فهما
جيذا .

٣ — ينبغى اجتناب ما هو مستحيل وما هو عقيم .

٤ — تجب العناية باختيار الزمن الملائم والفصل المناسب من
فصول العام (فى هذه الفقرة اشارة الى اعتراف جابر

(١) حاجى خليفة ، كشف الظنون ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

Holmyard, E. J., Chemistry to the Time of Dalton (٧)

: ص ١٧ .

بتأثير النجوم ومواضعها في البحوث العلمية كما سيرد ذكر ذلك مفصلا في هذا الكتاب) .

- ٥ - يحسن أن يكون العمل في مكان معزول .
- ٦ - يجب أن يتخذ الكيموي أصدقاءه ممن يثق فيهم .
- ٧ - ولا بد أن يكون لديه الفراغ الذي يمكنه من اجراء تجاربه .
- ٨ - وأن يكون صبورا كتوما .
- ٩ - وأن يكون دمويا .
- ١٠ - وألا تغلغه الظواهر فيتسرع في الوصول بتجاربه الى نتائجها .

تصنيف العلوم

انه لما يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج عند العالم الفيلسوف أو عند الفيلسوف العالم ، أن يصنف العلوم تصنيفا يبين حدودها والعلاقة القائمة بينها ؛ وان الأمر هنا يحتاج الى نظرة واسعة شاملة تنظر الى المعرفة الانسانية جملة واحدة ، فلئن كان المختص في علم واحد ملما بأطراف علمه وحدوده ، فهو لا يشمل بنظرته ما وراء هذا العلم المعين من علوم أخرى ، لا بد أن تكون على صلة به بعيدة أو قريبة ، ما دام العالم عالما واحدا ؛ ولعل هذا الفرق بين النظرة المحدودة بحدود علم واحد ، والنظرة الشاملة للعلوم جميعا في علاقاتها بعضها ببعض ، أقول لعل هذا الفرق بين النظرتين هو أبرز ما يميز نظرة العلم الصرف من نظرة الفلسفة ؛ فالفلسفة دائما تعنى بالتفكير العلمى في عصرها ، أعنى أنها لا تختلف عن العلم أصلا وجوهرا ، وأما موضع الاختلاف بينهما فهو درجة التخصيص أو التعميم . فالعلم الواحد يختص بموضوع واحد ، والفلسفة تحلل لتصل الى القاعدة العميقة التى تشترك فيها العلوم كلها ، وغنها تتفرع ؛ وبديهي أن تكون هذه القاعدة المنشودة غاية في التعميم ، ما دامت تغض النظر عن الاختلافات النوعية جميعا ، وهى الاختلافات التى تفرق بين علم وعلم .

فلا تكاد تجد في تاريخ الفلسفة فيلسوفا لم يتناول علوم عصره بالتصنيف ، ولئن اختلف الفلاسفة في تصنيفهم للعلوم ، فذلك راجع - فضلا عن اختلافاتهم في وجهة النظر - راجع الى اختلاف العلوم نفسها عصرا بعد عصر ، فلا وجه للغرابة - اذن - أن نجد تصنيف جابر لعلوم عصره مشتملا على جوانب لا نقرأها نحن اليوم بين العلوم المعترف بها في عصرنا .

رادف ابن حيان بين ثلاث كلمات فجعلها بمعنى واحد ، وهى : « العلم » و « العقل » و « النور » ؛ ولو فهمنا كلمة « النور » بمعنى الاشراق العقلى الذى يتيح للانسان أن يدرك حقيقة مّا بعيانه العقلى المباشر ، أى أنه يدركها بحدسه الصادق ولقائته - وقد استعمل ديكارت كلمة « النور » فى مسألة الادراك بهذا المعنى ، فهو استعمال مجازى قريب الى الأذهان - أقول اننا لو فهمنا كلمة « النور » بمعنى « الحدس » الصادق المتهدى بطريق مباشر الى الحقيقة المدركة ، لكانت الكلمات الثلاث المترادفة عنده هى : « الحدس » و « العقل » و « العلم » ؛ ولهذه المرادفة مغزى بعيد ، اذ تدل على أن العلم عند ابن حيان عملية عرفانية صرف ، تكشف عن حقائق موجودة قائمة ، ولا تخلق ما ليس موجودا ولا قائما ؛ أو ان شئت فقل ان العلم عنده عملية فيها ادراك ولكن ليس فيها ارادة ونزوع الى فعل ؛ أى أن العلم ليس من شأنه أن يغيّر شيئا ، فالعالم هناك بعناصره وكنهياته منذ الأزل ؛ فكما تنير مصباحا فى غرفة مظلمة فتكشف بضوء المصباح عن أثاث الغرفة دون أن تضيف اليه

شيئاً أو أن تغير من أوضاعه شيئاً ، فكذلك علم العالم ازاء الكون وموجوداته ؛ فهو « نور » يكشف لصاحبه عما هنالك وكفى ؛ وهذا يقتضى أن يتساوى موقفان : موقف تكون الحقائق التى تنكشف لنا مما يمكن أن يتحول الى فعل ، وموقف آخر لا تكون الحقائق المكتشفة فيه مما ينفع في تغيير الأشياء . والحق أن قد لبثت الفلسفة طوال العصر القديم والعصر الوسيط ، تنظر الى الحقيقة من جانبها العرفانى الادراكى الصرف ، فيكفى الانسان أن « يعرف » ما هنالك ، بغض النظر عن طبيعة هذه المعرفة من حيث علاقتها بجانب الارادة الفاعلة النشيطة ؛ حتى جاء عصر النهضة الأوروبية ونادى فرانسس بيكن بدعوته القوية نحو أن يكون « العلم قوة » - وهذه عبارة بيكن - قاصداً بذلك أن يقصر كلمة « العلم » بمعناها الصحيح على ما يزود الانسان بالقدرة على الفعل ، واذا لم يكن للمعرفة التى نحصلها أو نكشف عنها هذه القابلية ، فليست هى عنده من العلم فى شيء - وغنى عن البيان أن المدرسة البراجماتية المعاصرة تعدّ تلبية لدعوة بيكن هذه .

ونعود الى عالمنا الفيلسوف جابر بن حيان ، وقول انه رادف بين : « العلم » و « العقل » و « النور » (= الحدس الصادق) ؛ أى أنه لا يشترط فى العلم أن يكون قابلاً للتطبيق والفعل ^(١) ، وهذه هى عبارته بنصها : « العلم نور ، والعقل

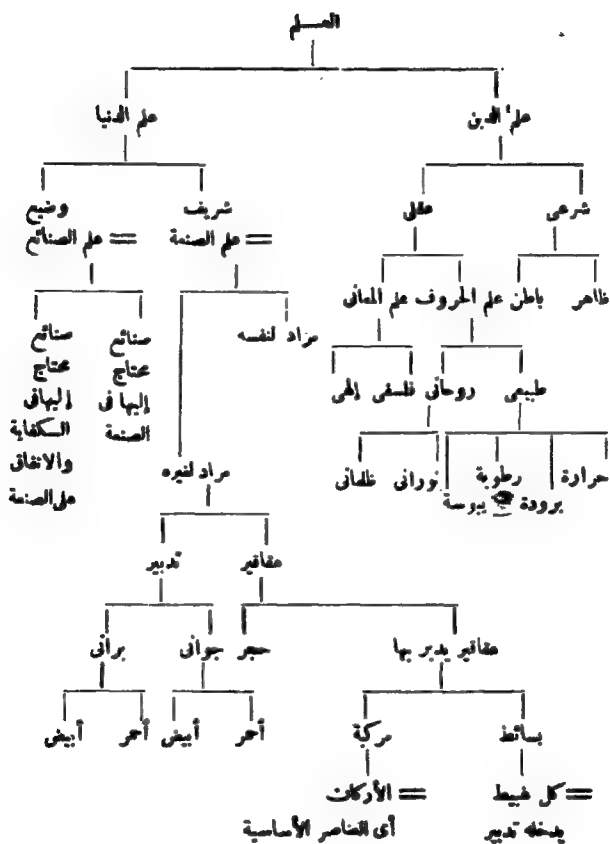
(١) لكن جابراً عندما أراد أن يصرّف « علم الدنيا » قال عنه : انه العلم بما يجلب النفع ويدفع الضرر - راجع فقرة ٢٠ وما بعدها فى هذا الفصل .

نور ، فالعلم عقل ، والنور عقل ؛ كل واحدة من هذه يمكن أن تكون مقدمة ، ويمكن أن تكون وسطا ، فتقول : كل علم عقل ، وكل عقل نور ، فالنتيجة كل علم نور ؛ وكذلك اذا قدّم العقل وجعل العلم وسطا ، كان كذلك (يعنى أنك تستطيع أن تقول : كل عقل علم وكل علم نور ؛ فالنتيجة كل عقل نور) وكذلك اذا قدّم النور وجعل العلم وسطا ، فكان : كل نور علم ، وكل علم عقل ، فالنتيجة كل نور عقل » ^(١) .

وفيما يلي مخطط بالعلوم كما يصنفها جابر بن حيان ، استخرجناه من أقواله ، وسنقّب عليه بتعريفاته لهذه العلوم علما علما ، مع ملاحظة أنه يقدم لكل علم تعريفين ، لأنه ينظر الى كل علم من زاويتين : فتعريف للعلم منظورا اليه من ناحية الطريقة التي يَعْلَمُ بها ، وتعريف آخر للعلم نفسه منظورا اليه من حيث هو علم قائم بذاته ، سواء وُجِدَ من يتعلمه أو لم يوجد ؛ بعبارة أخرى ، التعريف الأول لكل علم هو تعريف له في علاقته بالانسان الذي يحصله ، أى أنه تعريف له من الناحية التربوية ، وأما التعريف الثانى فهو تعريف للعلم المعين في حدوده الموضوعية المستقلة عن الانسان ^(٢) .

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤٨ .

(٢) تصنيف العلوم وتعريفها وارادان فى : « كتاب الحدود » وهو من المختارات التى نشرها پول كراوس .



عريفات العلوم :

١ - علم الدين :

(١) التعريف من طريق التعليم :

هو صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت ؛ وليس يعترض على هذا طلب رئاسة الدنيا ، ولا اعظام الناس له من أجلها ، ولا الحيلة عليهم باظهارها ؛ لأن كل ذلك ليس هو لها بالذات ، لكن بطريق العَرَض .

(ب) تعريف علم الدين في ذاته :

هو الأفعال المأمور باتيانها للصلاح فيما بعد الموت .

٢ - علم الدنيا :

(١) هو الصور التى يقتنيها العقل والنفس ، لاجتلاب

المنافع ودفع المضار قبل الموت ؛ وانما قلنا فى هذا الحد : « يقتنيها العقل والنفس » لأن من المنافع والمضار أشياء متعلقة بالشهوة ، وهى من خواص النفس ؛ فعلم هذه مقصور على النفس ، اذ كان العقل عدوا للشهوة ؛ ومنها أشياء متعلقة بالرأى ، فعلمها مقصور على العقل ، فلذلك احتجنا فى الحد اليهما .

(ب) هو جميع ما فى عالم الكون من الحوادث ، الضارة

والنافعة ، بأى وجه كان ذلك فيها ^(١) .

(١) لاحظ أنه لا يفرق بين علوم الدين وعلوم الدنيا من حيث أن كليهما يراد

به النفع ، بل الفرق بينهما هو فقط فى زمن الانتفاع متى يكون : فعلوم الدنيا لما

قبل الموت ، وعلوم الدين لما بعد الموت .

٣ - العلم الشرعى (من علوم الدين) :

- (أ) هو العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة دينا ودنيا ، لما كان من منافع الدنيا نافعا بعد الموت ؛ وانما خصصنا هذا النوع من منافع الدنيا لأن ما لم يكن من منافعها هذه حاله ، ولا تَعَلَّقَ له بالدين ، فلا يدخل فى هذا التعريف .
- (ب) هو السنن المقصود بها سياسة العامة على وجه يصلحون فيه صلاحا نافعا فى عاجل أمرهم وآجله .

٤ - العلم العقلى (من علوم الدين) :

- (أ) هو علم ما غاب عن الحواس ، وتحلى به العقل الجزئى من أحوال العلة الأولى وأحوال نفسه ، وأحوال العقل الكلى والنفس الكلية والجزئية ، فيما يَتَعَجَّلُ به الفضيلة فى عالم السكون ، وَيَتَوَصَّلُ به الى عالم البقاء .
- (ب) هو الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعانى على حقائقها ؛ كقبول المرآة لما قابلتها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ .

٥ - علم الحروف (من الجانب العقلى فى علوم الدين) :

(أ)

- (ب) هو الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعة تقطيعا يدل بنظمه على المعانى بالمواظاة عليها .

٦ - علم المعانى (معانى الكلمات ، وهو من الجانب العقلى فى علوم الدين) :

(ا) هو العلم المحيط بمباحث الحروف الأربعة ، أى الكلمات الأربعة ، وهى : هل ، ما ، كيف ، لِمَ (الهَلِيَّةُ ، والمائية ، والكيفية ، واللَّمِيَّة) - أعنى هو العلم الذى يحيط بالأشياء من حيث أصلها وصفاتها والهدف المقصود من وجودها .

(ب) هو الصور المقصود بالحروف الى الدلالة عليها .

٧ - علم معانى الحروف الطبيعى : (١)

(ا) هو العلم بالطبائع الخاصة التى تدل عليها حروف الكلمات ، اذ أن كل كلمة دالة على طبيعة مسماها بالأحرف التى ركبت منها .

(ب) هو الاحاطة بالوسائل التى نستحدث بها كائنات ذوات طبائع معينة .

٨ - علم معانى الحروف الروحى :

(ا) هو العلم بالأشكال المؤتلفة من النور والظلمة .

(ب) الروح هو الشئ اللطيف الجارى مجرى الصورة الفاعلة .

(١) يتحدث هنا ابن حيان عن علم معانى الحروف ، فيقسمه قسمين : قسم طبيعى وآخر روحانى ؛ مع أنه لم يكن فى تصنيفه قد قسم هذه القسمة ، بل قسمه الى ما هو فلسفى وما هو روحانى ؛ أما القسمة الى ما هو طبيعى وما هو روحانى ، فكان قد جعلها لعلم الحروف لا لعلم المعانى .

٩ - العلم النوراني (وهو أحد فرعى علم الحروف الروحاني) :

(١) هو العلم بحقيقة النور العائض على الكل .

(ب) النور هو الجوهر الذي يكتسب جميع الأشياء بياضا مشرقا بالمجازة ، بحسب قبول تلك الأشياء ، على اختلافها في القبول .

١٠ - العلم الظلماني (وهو الفرع الآخر من فرعى علم الحروف الروحاني) :

(١) هو العلم بما هو ضد للنور ، وكيفية تضاده ، وعلة ذلك التضاد ؛ ولا قول هو العلم بطبيعة ذلك الضد ، لأن العلم بأحد الضدين هو في الوقت نفسه علم بالآخر في الجملة .

(ب) الظلمة هي عدم النور من الأشياء العادمة له أو العادمة لأثره ؛ وهي الأشياء التي يقال لها ظلمانية ؛ وأما الأشياء القابلة للنور فيقال لها نورانية ^(١) .

١١ - علم الحرارة (وهو أحد الفروع الأربعة التي يتفرع اليها علم الحروف الطبيعي) :

(١) هو العلم بالحرارة في جوهرها وفي أثرها وفي سبب حدوثها .

(١) لو عبرنا عن هذا الكلام بلغة حديثة قلنا : ان العلم في بحثه لظواهر الضوء ، يدرس الأجسام التي تمتص الضوء والأجسام التي تنعكس .

(ب) الحرارة هي غليان الهوى ، وهي حركتها في الجهات كلها ^(١) .

١٢ - علم البرودة (وهو ثاني الفروع الأربعة لعلم الحروف الطبيعي) :

(أ) هو العلم بما من حيث جوهرها وأثرها وسبب وجودها .

(ب) البرودة هي حركة الهوى من محيطها الى مركزها ^(٢)

١٣ - علم الرطوبة (وهو ثالث الفروع لعلم الحروف الطبيعي) :
(أ) هو العلم بجوهرها وخاصتها وسبب حدوثها ؛ ولم يقل هنا هو العلم بأثرها ، لأن الرطوبة منفعة لا فاعلة .

(ب) الرطوبة هي مادة الحرارة في حركتها ، وغذاؤها المحي لها .

١٤ - علم اليبوسة :

(أ) هي العلم بجوهرها وخاصتها وسبب حدوثها ؛ ولم

(١) قوله ان الحرارة هي حركة الهوى يوافق قول العلم الحديث في ماهية الحرارة ، اذ هي حركة اللوات ، فتزداد درجة الحرارة بازدياد سرعة اللوات وتقل درجة الحرارة ببطء اللوات في حركتها .

(٢) لا حاجة بنا الى تنبيه القارىء الى ان العلم القديم كله - عند اليونان وفي المصور الوسطى - كان علما كيفيا ، على خلاف العلم الحديث الذي يزيد اهتمامه بالجانب الكمي ؛ فقد كانت « البرودة » حقيقة قائمة بذاتها مستقلة عن « الحرارة » لاختلافهما في الكيف ؛ اما اليوم فالبرودة هي درجة من درجات الحرارة ، ولا اختلاف بين الطرفين الا في الكم وحده ، وقل هذا نفسه بالنسبة الى « الرطوبة » و « اليبوسة » .

قل هنا أيضا انه العلم بأثرها ، لأن اليبوسة - كالرطوبة -
منفعلة لا فاعلة .

(ب) اليبوسة هي المفرقة بين الأشياء المجتمعة تفريقا
طبيعيا ؛ وانما قلنا تفريقا طبيعيا لئلا يلتبس عليك بتفريق
الصناعة ؛ لئلا قد قطع الشيء بالسكين فنفرق بين أجزائه ،
وليس السكين ييوسة ، ففى مثل هذه الحالة يكون التفريق
منسوبا الى الصناعة لا الى الطبيعة .

١٥ - العلم الفلسفى (وهو احد فرعى علم معانى الحروف) :

(ا) هو العلم بحقائق الموجودات المعلومة .
(ب) الفلسفة هي العلم بأمور الطبيعة وعلاها القريبة
والبعيدة .

١٦ - العلم الالهى (وهو الفرع الاخر من فرعى علم معانى
الحروف) :

(ا) هو العلم بالعلة الاولى وما كان عنها بغير واسطة ، أو
بوسيط واحد فقط .

(ب) هو علم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة والعقل
والعلة الاولى وخواصها ^(١) .

(١) هذه تفرقة دقيقة بين العلم الالهى والفلسفة ؛ فالعلم بالعلة الاولى (الله) هو علم الهى لا فلسفة ، واما الفلسفة فتقتصر على العلم بالأشياء المخلوقة ،
اى العلم بالطبيعة ؛ بمبارة اخرى فان البحث فى العلاقات بين كائنات الطبيعة
فلسفة . واما البحث فيما وراء الطبيعة فمن العلم الالهى لا من الفلسفة .

١٧ - علم الشرع (علم الدين ينقسم قسمين : عقلى وشرعى ، وقد كان حديثنا من رقم ٤ الى رقم ١٦ منصرفا الى اقسام علم الدين العقلى ، وننتقل الآن الى القسم الشرعى - انظر ايضا رقم ٣) :

(ا) هو العلم بالسنن النافعة - اذا استعملت على حقائقها فيما بعد الموت وقبله - من الأشياء النافعة فيما بعد الموت .

(ب)

١٨ - علم الظاهر (وهو احد فرعى علم الشرع) :

(ا) هو العلم بالسنن كما يدركها عامة الناس فى الطبيعة والعقول والنفوس .

(ب) هو علم أولئك الذين يؤلفون عامة الناس .

١٩ - علم الباطن (وهو الفرع الآخر من فرعى علم الشرع) :

(ا) هو العلم بعلم السنن وأغراضها التى تليق بالعقول الالهية .

(ب) هو الغرض المستور المراد بالظاهر .

الى هنا انتهينا من فروع علم الدين ، وننتقل الى علم الدنيا وفروعه - راجع فقرة ٢ .

٢٠ - علم النجيا :

(ا) هو العلم بالنافع والضار ، وما جلب المنافع منها أو

أغان فيه ، ودَقَّحَ المضار منها أو أعان على ما تدفع به ^(١) .
... (ب) ...

٢١ - علم الدنيا الشريف (وهو ما يسمى بعلم الصنعة) :
(أ) هو العلم بما أغنى الانسان عن جميع الناس في قوام حياته الجيدة .
وهو العلم بالاكسير .
(ب) الشرف هو المستغنى عن غيره فيما تحتاج اليه الأشياء بعضها الى بعض .

٢٢ - علم الدنيا الوضيع (وهو ما يسمى بعلم الصنائع) :
(أ) هو العلم بما يوصل الى اللذات والمنافع وحفظ الحياة قبل الموت ؛ فهو العلم بما يحتاج اليه الناس في منافع دنياهم .
(ب) الوضيع هو المحتاج الى غيره حاجة تقتضى تفضيله عليه .
والصنائع هي الآلات الموصلة الى استغناء الانسان بنفسه عن سواه في المكاسب من جهة غير معتادة .

(١) هذه نظرة عملية إيجابية الى العلم ، لا تتفق مع وجهة نظره العامة التي شرحناها في أول هذا الفصل « وموداها أن العلم هو مجرد الكشف عن الحقائق بغض النظر عن الاستفادة منها ؛ وبزول التناقض الظاهر اذا تذكرنا أنه حين يمرّ العلم بصفة عامة فانما يصوغ التعريف على نحو يصلح لعلوم الدين وعلوم الدنيا معا ؛ على أنه اذا كان العلم مجرد كشف مرفأى ادراكى ، فذلك لا يقتضى منطقيا الا تبي مرحلة تطبيقية بعد ذلك .

وعلم الدنيا الشريف محتاج في تحقيقه الى علم الدنيا
الوضيح ، لأن هذا الأخير هو الوسائل الموصلة الى أهداف
ذاك .

٢٣ - علم الأكسير (وهو علم مراد لنفسه)

(أ) هو العلم بالشيء الذي تجرّى عليه التجارب ، وهو
الذي يصنع جوهرًا مّا من الجواهر الذائبة الخسيسة ، ويحوّله
الى جوهر ذائب شريف

(ب)

٢٤ - علم العقاقير (وهو علم مراد لغيره) :

(أ) هو العلم بالأحجار والمعادن المحتاج اليها في بلوغ
الأكسير والوصول اليه .

(ب) العقاقير هي الأجسام التي تجرّى عليها التجارب .

٢٥ - علم التدابير (وهو ايضا علم مراد لغيره) :

(أ) هو العلم بالأفعال المغيّرة لأعراض ما حلت فيه الى
أعراض آخر أشرف منها وأسوق الى تمام الأكسير .

(ب) التدابير هي الأفعال المقصود بها بلوغ المراد لنفسه
من الصنعة .

٢٦ - علم الحجر (وهو أحد فرعى علم العقاقير) :

(أ) هو العلم بالشئ الذى يراد تبديل أغراضه ليصير اكسيرا .

(ب) الحجر هو الجوهر المطلوب منه الفنى عن الغير من وجه شريف غير معتاد .

٢٧ - علم العقاقير الداخلة فى تدبير هذا الحجر (وهو الفرع الآخر من فرعى علم العقاقير) :

(أ) هو العلم بالجواهر المعدنية ذوات الخواص التى تغير أعراض هذا الحجر المراد تغييرها .

(ب)

٢٨ - العلم الجوائى (وهو أحد فرعى علم التدابير) :

(أ) هو العلم بالشئ الذى تجرى التجارب عليه من داخل ، ليتحول من حالة الى حالة .

(ب) الجوائى هو ما تقع عليه التجربة من جوانب الشئ مجتمعة بقصد الوصول الى غاية ما يمكن الوصول اليه

٢٩ - العلم البرائى (وهو الفرع الآخر من علم التدابير) :

(أ) هو العلم بالتجارب التى تجرى على الشئ فى ظاهره .

(ب) البرائى هو الشئ اذا نظرت الى جوانبه متفردا بعضها عن بعض فى أول الأمر ، وهو لا يوصلنا الى آخر ما يمكن

للصنعة أن تصل اليه ، وفي هذه الحالة تكون على علم بما سيصير اليه أمره قبل أن يصير اليه .

٣٠ - علم الأحمر الجوانى (وهو احد فرعى العلم الجوانى) :

- (أ) هو العلم بما يصبغ الفضة ذهباً على صورة كاملة .
(ب) الصبغ الأحمر هو ما كان غائصاً منه فى الأجساد الذائبة ، وهو اما أحمر واما أصفر واما مسكياً بين الصفرة والحمرة .

٣١ - علم الأبيض الجوانى (وهو الفرع الآخر من العلم الجوانى) :

- (أ) هو العلم بما يصبغ النحاس فضة على صورة كاملة .
(ب) الصبغ الأبيض هو الغائص فى الأجساد الذائبة وهو ناصباً خالص ، واما أغبر ، واما أحمر كمد .

٣٢ - علم الأحمر البرانى :

- (أ) هو العلم بما يصبغ الفضة ذهباً على صورة ناقصة .
(ب)

٣٣ - علم الأبيض البرانى :

- (أ) هو العلم بما يصبغ النحاس فضة على صورة ناقصة
(ب)

٣٤ - علم الأكسير الأحمر (وهو أحد فرعى علم الأكسير :

(أ) هو العلم بما يصنع الفضة ذهباً بحكم طبيعته .

(ب) الأكسير التام هو الصابغ للجوهر الذائب صبغاً ثابتاً وذلك بتحويله من نوع الى نوع أشرف منه .

٣٥ - علم الأكسير الأبيض (وهو الفرع الآخر من علم الأكسير) :

(أ) هو العلم بما يصنع النحاس أو الرصاص فضة بحكم

طبيعته .

(ب) الأكسير الأبيض التام هو الصابغ للنحاس فضة بيضاء جامعة لخواص الفضة بأسرها .

٣٦ - علم العقاقير البسيطة :

(أ) هو العلم بما لم يدخله تدبير الصنعة .

(ب)

٣٧ - علم العقاقير المركبة :

(أ) هو العلم بما دخله تدبير الصنعة .

(ب)

٣٨ - علم البسيط الغبيط :

(أ) هو العلم بما كان على خلقته الأولى التى هو بها هو

هو .

(ب) البسيط الغبيط هو مالا تدبير فيه من تدابير الصنعة .

٢٩ - علم الأركان (أى عناصر التركيب) :

(١) هو العلم بالعناصر التى اذا دبّرت تدبيرا يجمعها ما تكون الاكسير .

(ب) الشئ المركّب هو ما دخله التدبير مع غيره .

تلك هى صنوف العلم - الدينى والديوى - عند جابر بن حيان ، وحدودها التى تميزها بعضها من بعض ؛ ونستطيع أن نلخص الأمر تلخيصا نضع به النقاط البارزة أمام أنظارنا ، فنقول انه - أولا - يفرق بين ما هو علم دينى وما هو علم دنيوى على أساس زمن الارتفاع بالثمرة ، فان كان هذا الارتفاع بعد الموت كان علما دينيا ، وان كان قبل الموت كان علما دنيويا .

وثانيا - هو يميز فى علوم الدين بين علم يقوم على النصّ قياما مباشرا ، وعندئذ اما أن تأخذ النص بظاهره واما أن تأخذه بتأويلاته الخفية الباطنة ، وعلم يقوم على الأحكام العقلية التى يقاس فيها موضوع الحكم على شئ سواء ؛ وها هنا لا بد لنا من منطق يدقق النظر فى الكلمات والجمل ، لأن العقل مداره قضايا وأحكام ، وهذه مؤلفة من كلمات ، والكلمات مؤلفة من أحرف .

وثالثا - يجعل جابر علم الصنعة (أى علم الكيمياء) قطب الرمح فى علوم الدنيا ؛ وكأنما هو يقسمه قسمين : نظرى وعملى ؛ فابتصر منه هو الذى يقصر عليه اسم « علم الصنعة »

وأما العملى فهو الذى يسميه « علم الصنائع » ويقصد بها الوسائل التجريبية التى لا بد منها فى علم الصنعة ؛ ولب الباب فى علم الصنعة هذا (= علم الكيمياء) هو أن فصل الى المادة الصابغة التى تحيل الفضة ذهباً أو تحيل النحاس فضة وهكذا .



على أننا نجد لابن حيان تصنيفاً آخر للعلوم ^(١)، اذ يصنفها سبعة أصناف ، يجعل علم الصنعة واحداً منها ؛ وهى :

١ - علم الطب ، ٢ - علم الصنعة ، ٣ - علم الخواص ، ٤ - علم الطلسمات ، ٥ - علم استخدام الكواكب العلوية ، ٦ - علم الطبيعة ، ٧ - علم الصور وهو علم تكوين الكائنات .

ويفيى ابن حيان القول فى كل علم من هذه العلوم السبعة المختلفة ، ليبين فى كل علم منها أقسامه الفرعية ووسائله وأهدافه وما الى ذلك .

فتراه - مثلاً - يقسم علم الطب قسمين أساسيين : نظرى وعملى ، ثم يقسم كلا من القسمين قسمين : أحدهما يعنى بالعقل أو بالنفس ، والآخر يعنى بالجسم ؛ وعند حديثه على طب الجسم يلجأ الى تحليل الجسم الى عناصره ، وتشرجه الى أعضائه فى استفاضة واطناب مما لا يتسع المقام لذكره مفصلاً ^(٢) ؛ فمن قبيل كلامه فى التشریح قوله : « الانسان مركب من أربعة

(١) كتب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق من ص ٥١ الى ص ٦٠ .

وثمانين ألف قطعة كبار وصغار ، وجميعها يقال لها اما عظم واما عضل واما عصب واما شريان واما وتر واما ليف واما غضروف واما عظام سمسمانية يقال لها السّلامى فى لغة العرب واما ظفر واما جلد ... » ثم يضى فى ذكر أجزاء كل من هذه الأقسام ^(١).

ويقول كذلك ان الأعضاء الرئيسية فى الانسان أربعة : الدماغ والقلب والكبد والأثنيان (؟) ، والأخلاق فى بدن الانسان أربعة أنواع : البلغم ويقابل الدماغ ، والصفراء وتقابل الكبد ، والدم ويقابل القلب ، والسوداء وتقابل الأثنيان (؟) . وهذه العلل بدورها تقابل العناصر الرئيسية الأربعة : الماء ، والنار ، والهواء ، والأرض ؛ فالماء للدماغ ، والنار للقلب ، والهواء للكبد ، والأرض للأثنيان (؟) .

والعناصر الأربعة بدورها تقابل الكيفيات الأربع : الرطوبة للماء ، والحرارة للنار ، والبرودة للهواء ، واليبوسة للأرض ؛ على أن هذه الكيفيات الأربع هى فى الحقيقة مركبات ، كل منها مركب من عنصرين أساسيين على الوجه الآتى :

- . البرودة + الرطوبة = ماء .
- . الحرارة + اليبوسة = نار .
- . الحرارة + الرطوبة = هواء .
- . البرودة + اليبوسة = أرض .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٥ - ٥٦ .

وصحة الجسم هي في اعتدال هذه الأشياء كلها في مزاج
متزن .

وفي أقسام الدماغ يقول جابر انها ثلاثة : الأول هو
المسامة للوجه ويقال له بيت الخيال ، والأوسط وهو بيت
الذكر ، والثالث في مؤخرة الدماغ ويقال له بيت الفكر ؛ وأى
هذه فسد فسد ذلك الشيء المحدود به ؛ حتى يفسد الخيال
والفكر والذكر ^(١) .

وهكذا يتناول جابر أجزاء الجسم التي ذكرها أول الأمر
مجملة فيحللها إلى أقسام والأقسام إلى أقسام فرعية وهكذا .
ويعمل هذه الأفاضة يتحدث عن بقية العلوم السبعة : علم
الصنعة ، وعلم الخواص ، وعلم الطلسمات ، وعلم استخدام
الكواكب العلوية ، وعلم الطبيعة ، وعلم الصور ، مما سيرد
ذكره في مواضعها المناسبة في هذا الكتاب .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

سِرُّ اللِّغَةِ وَصَحْرُهَا

(١) اللغة والعالم :

سؤال طرحه الفلاسفة على أنفسهم طرحا صريحا أو مُتَضَمِّنا ، وما يزالون يطرحونه الى يومنا هذا ؛ وهو هذا : الى أى حد نستطيع أن نستدل طبيعة العالم الخارجى من طبيعة اللغة التى نتحدث بها عن ذلك العالم ؟ ها نحن أولاء قد أنشأنا لأنفسنا مجموعة ضخمة من رموز - هى الكلمات - واتفقنا معا على الطريقة التى بنى بها هذه الرموز فتكون جملا مفهومة ينطق بها المتكلم فيفهم عنه السامع ؛ ووضح أن هذه المجموعة الرمزية الضخمة - وهى تختلف باختلاف الجماعات البشرية ، اذ أن لكل جماعة منها لغتها الخاصة بها فى عمليات التفاهم بين أبنائها - ووضح أن هذه المجموعة الرمزية الضخمة - أغنى اللغة - ليست هى نفسها الأشياء التى جاءت تلك الرموز لترمز اليها ؛ فليست « كلمة » خبز هى الخبز نفسه الذى يؤكل ، ولا « كلمة » الماء هى الماء الذى يروى الظأ ، فالرمز اللغوى شئ والرموز اليه شئ آخر ؛ واذا ما تكاملت لدينا لغة للتفاهم ، كان لدينا جانبان مختلفان هنا : هذه اللغة من ناحية ، ثم العالم الخارجى الذى نتحدث عنه بهذه اللغة من ناحية أخرى ؛ أقول ان هذه الثنائية بين رموز اللغة وبين أشياء العالم الخارجى

الرموز اليها برموز اللغة ، هي من الوضوح بحيث لم تكن تستدعى منا ذكرا وتوضيحا ؛ ولكن ما ظنك وهذه الحقيقة الواضحة كثيرا ما تحتاج الى لفت الأنظار اليها ، ثم هذه الأنظار لا تلتفت الا بعد جهد شديد ؟ فكأنما اللغة هواء شفاف لا يحجب الأشياء التي وراءه ، فنحسب ألا هواء بيننا وبين تلك الأشياء . ونعود بعد هذا الى سؤالنا الأول : الى أى حد نستطيع أن نستدل طبيعة العالم الخارجى من طبيعة اللغة التى أنشأناها لرمز بها الى ذلك العالم ؟ فى هذا يختلف الفلاسفة — أو معظمهم — فينقسمون ازاءه فئات ثلاثا :

١ — فريق يستدل خصائص العالم من خصائص اللغة ؛ فان كان تركيب الجملة — مثلا — لا يكون الا بترافر جانبيين ، هما : المسند اليه من جهة والمسند من جهة أخرى ، فلا بد أن تكون أشياء العالم على هذا النحو من التأليف ، فيكون لكل شىء جوهره من جهة والخصائص التى تطرأ على ذلك الجوهر من جهة أخرى ؛ وكذلك اذا كان فى اللغة كلمات مختلفة النوع ، فلا بد أن تكون مسمياتها مختلفة أيضا ؛ فهناك — مثلا — أسماء جزئية وأسماء كلية ، فلا بد أن يكون فى العالم الخارجى ما يقابل هذه وتلك ، ففيه كائنات جزئية ، وفيه أيضا كائنات كلية ؛ وهذا هو بعينه ما دعا أفلاطون الى افتراض وجود عالم بأسره لهذه الكائنات الكلية — أسماء بعالم الأفكار أو بعالم المثل — الى جانب عالمنا هذا المادى الذى كل ما فيه أفراد جزئية ... هكذا نستطيع أن تمضى فى مفردات اللغة وفى طرائق تركيبها ،

فتستدل من كل مفرد لغوى ومن كل تركيب ماذا ينبغى أن يكون مقابلا له فى عالم الأشياء ؛ وفريق الفلاسفة الذين يرتكزون على طبيعة اللغة ليفهموا طبيعة العالم هم : أفلاطون ، واسبينوزا وليبنتز ، وهيجل ، وبرادلى ^(١) وسنرى أن عالمنا الفيلسوف جابر بن حيان هو من هذه الزمرة .

٢ - وفريق ثان من الفلاسفة يذهب الى أن الانسان محال عليه أن يجاوز بعلمه حدود كلمات اللغة الى حيث العالم الخارجى فى ذاته ، وان شئت أن تفهم وجهة نظر هذا الفريق فحاول أن تنقل الى من شئت أمرا تريد أن تحيط به علما ، كأن تقول له - مثلا - « ان الورقة بيضاء » تجد أنك تشرح له كلمة بأخرى ، وهذه بثالثة فرابعة وهلم جرا ، أى أنك ستظل مع زميلك حبيس الكلمات التى تتفاهمان بها ، ولا وسيلة أمامكما تخرجان بها من سجن الكلمات الى حيث « البياض » الخارجى الذى يصف الورقة ، فما بالك اذا أردت لزميلك أن يعرف - مثلا - أنك خائف أو حزين أو لشوان أو عاشق ولهان ؟ مجاوزة اللغة هنا الى الحقيقة المرموز اليها باللغة أمر محال ؛ وخلاصة رأى عند هذا الفريق الثانى من الفلاسفة هى أن أى معرفة وكل معرفة - حتى المعرفة الصلية - انما هى معرفة كلمات لغوية لا أكثر ولا أقل ، ومن هذا الفريق أولئك

Russell, B., On Onquiry into Meaning and Truth (١)

الذين يسمّون بالاسمين في تاريخ الفلسفة ، مثل وليم أوكام في العصور الوسطى (١٢٩٠ - ١٣٤٩ قريبا) ومثل باركلي في العصور الحديثة (١٦٨٥ - ١٧٥٣) ومثل طائفة من جماعة الوضعيين المنطقيين في الفلسفة المعاصرة .

٣ - وفريق ثالث من الفلاسفة يذهب الى أن الانسان في وسعه أن يدرك حقيقة ما غير كلمات اللغة التي يتكلمها ، ويعتقد هذا الفريق أن مثل هذه الحقيقة يستحيل على اللغة أن تعبر عنها ، ومع ذلك ترى مدركيها يكتبون عنها ويتكلمون على الرغم من اعترافهم بأن الكتابة والكلام لا يجديان في قلها الى القارئ أو الى السامع ، اللهم الا على سبيل الايحاء ؛ وهؤلاء هم المتصوفة والفلاسفة الذين يأخذون بالادراك الحدسي مثل برجسون .

ولسنا في هذا المقام بصدد تحليل هذه الآراء الثلاثة في اللغة ، ودلالاتها أو عدم دلالتها على حقيقة الواقع الخارجى الذى هو من طبيعة غير طبيعة اللغة ؛ ولكن الذى يعنينا هنا هو أن نضع جابرا في موضعه من مذاهب الفلسفة اللغوية ؛ فهو من القائلين بأن طبيعة اللغة بأحرفها وكلماتها وجلها تشف عن طبائع الأشياء ؛ فدراسة الاسم هي في الوقت نفسه دراسة للمسمى ، كما سنرى تفصيلا فيما بعد .

يقول ابن حيان : « أن تركيب الكلام يلزم أن يكون مساويا

لكل ما في العالم من نبات وحيوان وحجر» ^(١)؛ ولو حللنا هذه العبارة تحليلاً وافياً، لكشفت لنا وحدها عن وجهة نظر منطقية تحدد موقف ابن حيان ازاء اللغة وعلاقتها بعالم الأشياء؛ وهو موقف جد شبيه بفرع من فروع المنطق الحديث الذي يأخذ به قُجُشْتين ^(٢) وبرتراند رسل وغيرهما من فلاسفة التحليل في عصرنا الحاضر؛ ومؤداه أن كلمات اللغة هي ضرب من التصوير؛ بل انها قد كانت تصوريا فعليا في بعض الكتابات القديمة؛ ولئن اخترعت أحرف الهجاء تيسيرا لتركيب الصور التي تصور بها الأشياء، لسهولة حلّها وجمعها في صور لانهاية لمددها، فإن ذلك لم يسلب من الكتابة قوتها التصويرية؛ فلا فرق من حيث الجوهر بين أن ترسم شجرة وترسم طائراً على أحد فروعها، وبين أن تكتب هذه العبارة: « الطائر على الشجرة »؛ فهذه العبارة - لو أمنت فيها النظر - هي « صورة » - فكلية « الشجرة » تنوب عن صورة الشجرة، وكلية « الطائر » تنوب عن صورة الطائر، وكلية « على » تنوب عن العلاقة التي تصل الطائر بالشجرة لو صورناها بصورة تمكس الواقع عكس المرآة؛ وما دامت الكتابة في حقيقتها « تصوريا » للواقع، وجبَ أن نحاسب المتكلم أو الكاتب على هذا الأساس، فنطالبه - منطقياً - بأن يرسم بكلامه

(١) كتاب الميزان الصغير، مختارات كراوس، ص ٤٤٩.

(٢) Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus

صورا للواقع ، والكلام الذى لا يرسم مثل هذه الصور لا يكون ذا معنى ولا يقوم بمهمة الكلام التى خلق الكلام أساساً من أجلها ؛ ولو كانت لنا اللغة المنطقية الكاملة لوجدنا تراكيبها - كما وَرَدَ في عبارة ابن حيان السالف ذكرها - « مساوية لكل ما في العالم من نبات وحيوان وحجر » .

(ب) محاوراة أقراطيلوس :

كان من أهم الأسس التى اعتمد عليها جابر بن حيان في فهمه للطبيعة ، أساس اللغة وتحليلها ؛ فعن طريق معرفتنا بالحروف والكلمات وما لها من طبائع وخصائص ، نعرف طبائع الأشياء وخصائصها ؛ ولم تكن هذه الفكرة وليدة جابر ، بل ان لها جذورا قديمة تضرب في أعماق الماضى حتى تصل الى عصور السحر والكهانة ، حيث لم تكن الكلمات والحروف رموزا اصطلاح عليها اتفاقا ، بل كان لها مشاركة في طبيعة الأشياء التى يرمز اليها بها ؛ وعن طريق الاسم تستطيع أن تفعل بالمسمى ما شئت مستعينا بوسائل معينة .

فلئن كنا اليوم قد فرغنا تماما من مشكلة اللغة : أهى مجرد رموز متفق عليها اصطلاحا ، أم هى ذات طبيعة تشارك بها طبيعة الأشياء ، فلم يكن الأمر كذلك فيما مضى ، بل كان للموضوع وجهتان من النظر ، سجلهما أفلاطون في محاوراة « أقراطيلوس » بصفة خاصة ، كما تعرض لهما في محاورات أخرى ، مثل ثيياتوس وطيماوس ؛ وعلى الرغم من أن جابرا بن حيان قد نسق

الموضوع تنسيقا فريدا خاصا به ، من وجهة النظر التي أخذ بها في أمر اللغة ودلالاتها على الأشياء ، الا أننا لا ننشك في أن التراث الفلسفي اليوناني قد كان معروفا يؤثر في الفكر الاسلامي بطريق مباشر حينا وغير مباشر حينا آخر .

وفيما يلي موجز لمحاورة أقراطيلوس ، التي عرفها العرب منقولة بترجمة حنين بن اسحق عن الصورة المشروحة التي تناولها بها جالينوس ؛ وللفارابي في كتابه عن فلسفة أفلاطون تعليق على محاورة أقراطيلوس هذه ؛ اذ يقول أن أفلاطون قد : « فحص .. هل تلك الصناعة هي صناعة علم اللسان ، وهل اذا أحاط الانسان بالأسماء الدالة على المعاني على حسب دلالتها عند جمهور تلك الأمة التي لها ذلك اللسان .. يكون قد أحاط علما بجواهر الأشياء ، وحصل له بها ذلك العلم المطلوب ، اذ كان أهل هذه الصناعة يظنون بأنفسهم ذلك ، فيشأن أنه لا تعطى هذه الصناعة ذلك العلم أصلا ... وهذا في كتابه المعروف بأقراطلس » (١) .

وموضوع محاورة أقراطيلوس (أو أقراطلس) هو نشأة اللغة : هل الأسماء دالة على مسمياتها « بطبيعتها » وبحكم خصائص نابعة من الرمز اللغوي نفسه تجعله ملائما للشيء المرموز اليه به ، أم أنها تكتسب قوتها الدلالية بحكم « الاتفاق » الذي يصطلح عليه الناس في عملية التفاهم ؟ فإن كانت الأولى ،

(١) منقول عن كتاب « جابر بن حيان » ليول كراوس ، جزء ٢ ، ص ٢٢٨ .

كان لا مندوحة لنا عن اسم معين للشيء المعين ، وإن كانت الثانية كان أمر الاختيار متروكا لنا ، وكان الأمر جزافا .

يأخذ أقراتيلوس بوجهة النظر الأولى ، ويأخذ هيرموجنيس — في المحاورة — بوجهة النظر الثانية ؛ فيقول أقراتيلوس بأنه ما لم نطلق على الشيء اسمه الصحيح الطبيعي الوحيد ، فنحن بمثابة من لا يسميه اطلاقا ، حتى لو اتفق الناس جميعا على اسم يختارونه له ويطلقونه عليه ؛ فيرد هيرموجنيس بأن أى اسم يتفق أصحاب اللغة على اطلاقه على شيء ما كان اسما له ، وليس فى طبائع الأشياء ما يحتم اسما دون اسم سواء ؛ ويشنل سقراط عن رأيه فى هذا النزاع ، فيقول انه ليس خيرا باللغة واستعمالها الصحيح ، ولو أدلى فى الأمر برأى فسيكون رأيا مستمدا من البداهة الفطرية .

والحق أن هذا الاختلاف فى وجهة النظر الى اللغة ، ان هو الا وجه من عدة وجوه لاختلاف أكبر وأوسع ، يتقابل فيه بين « الطبيعة » من ناحية و « الأوضاع الاجتماعية » من ناحية أخرى ، وهو اختلاف شمل عصر بركليس فى يونان القديمة شمو لا لم يكد يترك مسألة الا أدخلها فى هذه المقابلة : أيستند الانسان فى حياته الأخلاقية والسياسية والفكرية الى فطرة الطبع ، فتحكمه قوانين الطبيعة كما تحكم كل شيء ، أم يستند الى تقاليد المجتمع وأوضاعه كائنه ما كانت ؟

على أن الهدف الرئيسى للمحاورة ليس هو نشأة اللغة ، بل هو المهمة التى تؤديها ؛ فلو كانت اللغة تؤدى مهتها على الوجه

الأكمل لوجب أن تلتزم قواعد وأصولا ، مع أننا لو أخذنا
بوجهة النظر القائلة ان اسم الشيء هو ما يصطلح الاتفاق عليه
جزافا ، لادعى بنا ذلك الى موقف تسلب فيه اللغة من أصولها
وقواعدها الثابتة ، مما لا يتفق مع حقيقتها كما هي قائمة فعلا .

لقد بدأ هيرموجنيس عرض رأيه - في المحاوراة - في شيء
من الاسراف ، فبالغ في قوله ان اللغة جزاف واعتساف ، قائلا
انه لو أراد هو أن يطلق اسما على شيء ما ، أصبح هذا الاسم
اسما للشيء عنده هو ، حتى لو خالف به كل المتحدثين باللغة ،
فلو أطلق اسم « حصان » على ما قد اتفق بقية الناس على
تسميته « انسانا » لأصبحت كلمة « حصان » هي الاسم
الصحيح في لغته هو الخاصة ، كما أن اسم « انسان » هو الاسم
الصحيح للكائن نفسه عند سائر الناس .

وهنا تنشأ مسألة شائكة ، وهي : الاسم جزء من جملة ،
والجملة من الجمل تكون اما صادقة واما كاذبة ؛ فهي صادقة اذا
حكمت عن واقع حقيقى ، وكاذبة اذا كانت على خلاف ذلك ؛
لكننا اذا قلنا عن الجملة الواحدة أو عن الفكر المؤلف من عدة
جمل انه اما صادق واما كاذب ، فكذلك ينبغي أن تكون الحال
بالنسبة الى كل جزء من أجزاء الجملة ؛ فكل جزء من أجزاء جملة
صادقة لابد أن يكون بدوره صادقا ؛ فكيف يكون الصدق أو
الكذب بالنسبة الى الكلمة الواحدة الا اذا افترضنا بأن هنالك
من الكلمات ما هو صحيح بطبيعته وما هو مغلوط بطبيعته ؟
وان سقراط ليدلى في هذا الموضع من المحاوراة برأى سديد ،

اذ يقول : ان اللغة نشاط « اجتماعى » فهي فى أساسها أداة للتفاهم بين عدة أفراد فى مجتمع واحد ؛ فلو أطلقت أنا وحدى اسما على شىء ما ، ثم زعمت أنه الاسم الصحيح بالنسبة لى ، على الرغم من اختلافه عما قد تواضع الناس عليه فى تسمية ذلك الشىء ، لما أدت اللغة عندئذ مهمتها الاجتماعية ؛ وبهذا جاز لنا أن نقول عن اسم ما انه باطل حين قصد بالبطان أنه يعوق عملية التفاهم .

على أن هذا رأى يبطل أن تكون الأسماء من وضع فرد واحد يضعها لاستعماله الخاص ، لكنه لا يبطل أن تكون الأسماء من وضع جماعة بعينها ، وأنه لا فرق بين اتفاق واتفاق ، فلا فرق بين لغة اليونان ولغة الهج ، ما دامت كل منهما اتفاقا يسرى بين أبنائها ؛ وان تعدد اللغات فى شعوب الأرض لهو وحده دليل كاف على أن اللغة ان لم تكن مقصورة على اصطلاح الفرد الواحد بينه وبين نفسه ، فهي اصطلاح تضطلع عليه كل جماعة على حدة .

لكنه اذا كانت أسماء الأشياء مرهونة بأى اتفاق شاعت الجماعة أن تتواضع عليه ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لحقائق الأشياء ذاتها ؛ نعم ان بروتاجوراس قد ذهب الى أن حقيقة أى شىء هى أمر نسبى يختلف من شخص الى شخص حسب طريقة ادراك الشخص المعين للشىء ، لكننا نفرض النظر الآن عن مثل هذا الرأى ، ونقرر أن حقائق الأشياء ثابتة ، وليست هى بالأمر المرهون باتفاق الناس واصطلاحهم ؛ لكن أليست ضروب

الفاعلية الانسانية هي من بين الأشياء ؟ وان كانت كذلك ، ألا يكون لها « طبيعة » خاصة بها و « حقيقة » ثابتة لها ؟ اننا اذا أردنا أداء فعل معين يحقق هدفا معينا ، لم يكن لنا الاختيار في طريقة أدائه ولا في الأداة التي نستخدمها في فعله ؛ بل يتحتم علينا أن نراعى طبيعة الشيء الذي نصب عليه الفعل ، كما نراعى نوع الأداة المستخدمة ، فشق الخشب مثلا له طريقة خاصة وأداة خاصة ، وهكذا ؛ لكن « الكلام » عن الأشياء ، واطلاق « أسماء » على الأشياء هو ضرب من الفاعلية ولا شك ؛ واذن فليس هو متروكا لنزواتنا وأهوائنا ، بل هو ملزم باصطناع طريق خاص وأداة خاصة ، فاذا أسميناه شيئا ، تحتم علينا أن نراعى طبيعة ذلك الشيء وأن نراعى في الوقت نفسه طبيعة الأداة - أى الاسم الذى نطلقه - حتى تتفق الطبعتان معا .

ان المادة الخام التى نصوغ منها الكلمات هى الحروف والمقاطع ؛ فلتكن هذه المادة الخام ما تكون ، ما دامت يمكننا من صياغة الكلمة التى تصلح أداة للشيء الذى تسميه ؛ فالأمر هنا شبيه بالنجار يصنع مغزلا لفزال ، فعليه وهو ينجر الخشب أن يضع نصب عينيه طبيعة الغزل لكى تجيء الأداة صالحة لها ، وله أن يتخذ أى مادة يختار ، ما دام هذا الهدف نصب عينيه ؛ وكذلك الأمر فى اللغة ، فواضعها له الحق فى اختيار ما شاء من الحروف والمقاطع ، ما دام يضع نصب عينيه طبيعة الأشياء التى توضع اللغة لها ؛ وهذا يفسر تعدد اللغات ، مع اشتراكها جميعا فى كونها لغات طبيعية تتفق مع طبائع الأشياء ؛ كما يفسر تفاوت

اللغات في قوة الأداء ، فأكملها هي أقربها الى مسابقة الأشياء على طبائعها الحقيقية — واذن فقد كان أقراطيلوس على صواب في وجهة نظره عن اللغة ، وكان هيرموجنيس على خطأ .

(ج) الحروف وطبائع الأشياء :

كان عالمنا الفيلسوف جابر بن حيان على نفس الرأي الذي عبر عنه أقراطيلوس ، من أن اللغة مسابقة للطبائع ؛ فهو في ذلك يقول : « انظر الى الحروف كيف وضعت على الطبائع ، والى الطبائع كيف وضعت على الحروف ، وكيف تنتقل الطبائع الى الحروف والحروف الى الطبائع » ^(١) — والمعنى واضح ، فلكل حرف ما يقابله من طبائع الأشياء .

ولا يقف جابر — بالطبع — عند هذه التعميمات التي لا تعيد كثيرا ، بل يوغل في التفصيل الذي سنورد بعضه ونهمل بعضه مضطرين لضيق المقام ؛ ونسبق ترتيب الكتاب لنقول في هذا الموضوع ان موجودات الطبيعة هي اما حيوان واما نبات واما حجر ، وهذه مركبة كلها من العناصر الأولية الأربعة : النار والهواء والماء والأرض ، وكل عنصر من هذه العناصر يتألف من اتحاد اثنتين من الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ فمن الحرارة واليبوسة معا تتكون النار ، ومن الحرارة والرطوبة معا يتكون الهواء ، ومن البرودة واليبوسة

(١) كتاب التصريف .

مما تتكون الأرض ، ومن البرودة والرطوبة مما يتكون الماء ؛
 فإذا عرفنا أى الحروف دال على هذه الكيفية أو تلك ، عرفنا
 بالتالى الحروف الدالة على العناصر الأربعة ، وعرفنا أخيرا
 الحروف الدالة على مختلف الطبائع : ويقسم جابر الحروف
 الثمانية والعشرين الى مجموعات أربع ، يجعل كل مجموعة منها
 مقابلة لاحدى الكيفيات الأربع على الوجه الآتى :

الحرارة : ا ه ط م ف ش ذ .

البرودة : ب و ي ن ص ت ض .

اليبوسة : ج ز ك س ق ث ظ .

الرطوبة : د ح ل ع ر خ غ ^(١) .

على أن هذا تقسيم كفى للطبائع من جهة وللحروف التى
 تقابلها من جهة أخرى ، ولكنه لا بد الى جانبه من معرفة كمية
 للمقادير التى تتفاوت بها هذه الكيفيات فى تركيبها للأشياء ،
 وما يقابلها من دلالات كمية للحروف المختلفة ، فما كل حرف
 ككل حرف آخر فى قوته ، وتترك التفاصيل فى هذه النقطة
 الآن لنعود اليها عند الحديث على نظريات ابن حيان فى
 علم الكيمياء .

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ص ٣٦٧ - لاحظ أن طريقة اختيار
 هذه المجموعات من أنه اخذ للحرارة الحرف الأول والخامس والتاسع والثالث عشر
 وهكذا ؛ وللبرودة الحرف الثانى والسادس والعاشر والرابع عشرو هكذا ، لليبوسة
 الحرف الثالث والسابع والعاشر والخامس عشر وهكذا ، والرطوبة الحرف
 الرابع والثامن والثانى عشر والسادس عشر وهكذا ، وترتيب الحروف هو
 ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث ذ ز
 ض ظ غ .

وقد أسمى جابر كتابه الذى أخذ يوازى فيه بين الحروف والطبائع « كتاب التصريف » تشبها بما يسميه النحويون تصريفا ، اذ لا فرق فى حقيقة الأمر بين تصريف الكلمات وتصريف طبائع الأشياء ، حسب النظرية التى نحن الآن بصدد بسطها ؛ فلو شاء العالم أن يحول شيئا ما ليصيِّره شيئا آخر ، فليدرس الأسماء وتصاريدها أولا ، لينتج له من هذه الدراسة كيف يكون طريق السير فى تحويل الأشياء بعضها الى بعض ؛ يقول جابر انه لما كان « الكلام كله على الحروف ، ولا كلام الا بتأليف الحروف ، لم يكن بد من أن يقع فى الطبائع مثل ذلك ، فحقيق أن يكون تصريف الطبائع كتصريف الحروف » (١) .

قلنا أن الأصل الذى تكونت منه الموجودات كافة هو الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ لكن هذه الكيفيات محال أن تقوم الواحدة منها على حدة بمعزل عما عداها ، ولذلك كان لا بد من اتحادها اثنتين اثنتين على الأقل ؛ فالحرارة لا تكون وحدها أبدا ، بل لا بد أن تمتزج بها اما اليبوسة وبهذا تتكون النار ، واما الرطوبة وبهذا يتكون الهواء ، وكذلك البرودة لا تكون وحدها أبدا ، بل لا بد أن تمتزج بها اما اليبوسة وبهذا تتكون الأرض ، واما الرطوبة وبهذا يتكون الماء - فما الذى يقابل هذا فى اللغة ؟ يقابله أن الحرف الواحد المعزول عما عداه محال على النطق (٢) ويكون

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ص ٣٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

في حكم المعدوم من الناحية اللغوية ، « فنحن لا نقدر أن نتكلم بحرف واحد حتى نضيفه الى حرف آخر ، كذلك لا يمكننا وزن طبع واحد الا باضافته الى طبع آخر ايتيين » ^(١) « فكما أن الشيء الواحد لا يكون على أقل من عنصرين (من الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسه) أو ثلاثة ، ولا يكون على واحد ... (فكذاك) قولنا كلمة ما مثل محمد وجعفر وغير ذلك من الأسماء ، لا يكون الا بتراكيب الحروف ، وقد تكون كلمة من حرفين وثلاثة وأكثر من ذلك وأقل ، الا أن كلمة لا تكون من حرف واحد ؛ ... لأنه لا تكون كلمة أقل من حرفين : حرف النطق وحرف الاستراحة ، فقد وجب أن يكون تركيب الحروف كتركيب الطبائع في سائر الموجودات » ^(٢) ويقول جابر أيضا : « كما أن النحويين يعالجون تصريف الكلمات فيردونها الى أحرفها التي منها نشأت ، فكذاك للفلاسفة تصريف خاص بهم » ^(٣) اذ هم يردون الأشياء الى بسائطها ؛ فعلم النحو وعلم الطبيعة يتبعان منهجا علميا واحدا .

(١) كتاب الحاصل ، ١٩٦ ، ١ .

(٢) كتاب التصريف ، ٩٥ ب - هذه الفكرة موجودة في التراث الفلسفي اليوناني ؛ فهي مشروحة بأسهاب في محاورة ثيتاتوس (فقرة ٢٠١ ب ، و فقرة ٢٠٨ هـ) فيها يرد القول بأنه لا يمكن النطق الا بمقطع مؤلف من حرفين أو عدة حروف ؛ وأن الحروف المفردة لا تنطق ولا تعرف « فكما أن العناصر الأولى التي منها صنعنا وصنعت الأشياء كلها لا تكون معقولة وهي فرادى فكذاك الأمر في الكلمات » - وكذلك يشبه أرسطو حروف الكلمات بالعناصر الأولية في الطبيعة .
(ميثافيزيقا ١٠٤١ ب) .

(٣) كتاب التصريف .

ولا أحسبني أسرف في التأويل والتخريج إذا قلت ان هذا المنهج بعينه هو الطابع المميز لاحدى مدارس المنطق المعاصرة — وهى مدرسة برتراند رسل المعروفة باسم « الذرية المنطقية » وخلاصتها أن العالم الطبيعى من ناحية يقابله عالم اللغة من ناحية أخرى ، وأنه اذا كان علم الطبيعة الذرى قد فتت الأشياء وحللها الى ذرات ، كل ذرة منها مكونة من كهارب ، فعلم المنطق الذرى هو الذى يقابله فى عالم اللغة ، واذن فالطريق الصواب هو أن يفتت اللغة ويحللها الى ذرات بسيطة ، يستحيل تحليلها الى ما هو أبسط منها على الرغم من أن كل ذرة منها قد تكون مؤلفة من أكثر من مقوم واحد ، وهذه الذرات المنطقية هى ما يسمونه بالقضايا البسيطة أو القضايا الذرية — لكن حذار أن نفهم كلمة « الذرة » وكلمة « الذرى » هنا بالمعنى المادى ، والا لفاتنا فهم الطبيعة والمنطق المعاصرين ، كما يفوتنا أيضا فهم جابر على حد سواء ؛ انما الذرة والذرية هنا معناهما لا مادى ؛ فالذرة فى علم الطبيعة الحديث قوامها طاقة ، وكذلك القضايا الذرية فى منطق برتراند رسل لا يوصل اليها الا بالتجريد فهى لا ترد فى الحديث والكتابة أبدا ، لأن كل ما يرد فى الحديث والكتابة قضايا مركبة يمكن تحليلها بالعقل وحده الى البسائط التى منها تتكون ؛ وكذلك الأمر فى فلسفة جابر بن حيان ؛ فهو ذرى بالمعنى الحديث لكلمة الذرة وكلمة الذرية ، لا بمعنى الذرة عند ديمقريطس مثلا ، وهو المعنى الذى يجعل من الذرة جسما ذا حيز وأبعاد ؛ فيكفى أن نتذكر أن جابرا يحل

الطبيعة الى كيفيات أربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وأن هذه الكيفيات أمور مجردة لا وجود للواحدة منها في الطبيعة وجودا مفردا ، أقول أنه يكفى ذلك لتعلم أنه حين يرد الطبيعة الى بسائطها فلا يرتد الى بسائط مادية بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ؛ وكذلك حين يحلل اللغة التي هي القسم المقابل للطبيعة ، فأنما يحللها الى أحرف ، والحرف الواحد — كما أسلفنا — مستحيل على النطق وهو مفرد وحده ، ولا وجود له من الناحية اللغوية ، الا على سبيل التجريد العقلي .

فهناك أشياء في عالم الطبيعة ، ثم تصوّر لها ولعناصرها في العقل ، ثم النطق تعبيراً عما قد تصوره العقل ، ثم كتابة هذا الذي نطقنا به ؛ أربع خطوات في مرحلة واحدة ، أو أربع حلقات في سلسلة واحدة ؛ كل حلقة منها تعيد مضمون الحلقة السابقة في صورة أخرى ، لكن جوهر المضمون واحد ، واذن فمساقة الخلف ليست بعيدة بين الشيء الخارجى في طبيعته ، وبين الكلمة المنطوقة أو الكلمة المكتوبة الدالة على ذلك الشيء في طبيعتها ؛ يقول جابر : « ان الأشياء كلها تقال على أربعة أوجه : الأول منها أعيان الأمور وذواتها وحقائقها ، كالحرارة في ذاتها والبرودة في ذاتها ، وان كانا غير موجودين لنا ، ثم تصوّر ذلك بالعقل ، ... ثم النطق به ... وذلك بتقطيع الحروف ... ثم كتابتها »^(١) ، ويقول أيضا في هذا المعنى نفسه : قالت الفلاسفة

(١) كتاب التصريف ، ١٤٠ ب وما بعدها .

أن الكتابة دالة على ما في اللفظ المنطوق ، واللفظ دال على ما في الفكر ، وما في الفكر دال على ماهية الأشياء (١) .

(د) ميزان الحروف :

لو بلغت اللغة حد كمالها المنطقي — هكذا قال جابر بن حيان ، وهكذا يقول رودلف كارناب امام الوضعية المنطقية اليوم (٢) — لجاءت مفرداتها مقابلة تمام المقابلة لما في الطبيعة من أشياء بما لها من صفات وما بينها من علاقات ، بحيث لا تدل الكلمة الواحدة الا على مقابل طبيعي واحد ، كما أنه لا يقابل الشيء الواحد في الطبيعة الا كلمة واحدة في اللغة ، فعندئذ لا تجد كلمة تدل على أكثر من مسمى واحد ، كما لا تجد شيئا واحدا يشار اليه باحدى كلمتين على حد سواء ؛ في مثل هذه اللغة الكاملة منطقيا لا يكون ازدواج معنى ولا يكون غموض ؛ وفي هذا نفسه يقول جابر بن حيان : « ان المسمى للأشياء بهذه الأسماء قد ترك أشياء كثيرة بلا أسماء البتة ، وسمى أشياء كثيرة باسم واحد ، وسمى شيئا واحدا بأسماء كثيرة ، فقال في السيف : السيف والصمصام والباقر والحمام وأمثال ذلك ؛ وجعل في الأول كاسم العين دالا على معان كثيرة ، كالعين المبصرة وعين الماء وعين الشمس وأمثال ذلك » (٣) .

(١) كتاب الخمسين ، ١٢٤ ١ وما بعدها .

(٢) ولد سنة ١٨٩١ ، وهو الآن استاذ بجامعة لوس أنجلوس بأمريكا ، ومن أهم

كتبه Philosophy and Logical Syntax

(٣) كتاب السر المكتون ، ٥٤ ب وما بعدها .

ويلاحظ جابر أن اللغة كما هي قائمة لاتجعل الأسماء وفاق المعاني وبقدر عددها ، اذ يزيد فيها مقدار المعاني على مقدار الأسماء زيادة كبيرة .

وان جابرا ليتصور الأمر على نحو ما يتصوره فلاسفة التحليل في عصرنا هذا ، اذ يشترط - لكي يكون للكلام معنى - أن يكون له مقابل في الطبيعة ؛ فهو يقول : « الأشياء كلها تنقسم قسمين : اما نطق واما معنى (= اما كلام واما مدلولاته) والكلام الذي لا معنى تحته فلا فائدة فيه »^(١)

بل انه كذلك ليتفق مع فلاسفة التحليل المعاصرين في حقيقة باللغة الأهمية ، ألا وهي أن رجل الفكر العلمى والفلسفى لا يعنيه من اللغة الا ما كان منها ذا قسم مقابل في جانب الطبيعة الخارجية ، أعنى أن يكون مخبرا بخبر مآ عن شىء مآ فى العالم الخارجى ؛ وذلك لأن من اللغة تركيبات ينطق بها صاحبها لا لينبىء سامعه بنبا عن أشياء الدنيا المشتركة بينهما ، بل ليعبر له عن حالة وجدانية تضرب بها نفسه من داخل ، كأن يتوجع أو يتمنى أو أن يأمر وينهى ؛ والحق أن رجال المنطق العقلى منذ نشأ هذا المنطق لم يفتهم أن يضعوا هذه الحدود التى تفرق بين ما هو فكر وما ليس هو بفكر ، حين قالوا ان وحدة الفكر هى « القضية » والقضية هى ما يجوز أن يقضى فيها بحكم عليها اما بأنها صادقة واما بأنها كاذبة ؛ وبطبيعة الحال لا يكون

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٨ .

الصدق أو الكذب ذا معنى مفهوم الا اذا وصف به نأ يقور به صاحبه تقريرا متا عن شيء ما ، أما اذا تمنى أو أمر أو نهى أو صرخ صرخة ألم أو ضحك ضحكة سرور ، فليس هذا مما يقال عنه انه صدق أو كذب ؛ وبعبارة مختصرة ، لا يكون الكلام تفكيراً علمياً وفلسفياً الا اذا كان أحكاماً على أمور الواقع ، وأما ما كان منه تعبيراً عن ذات النفس من داخل فهو أدب وفن وليس علماً ولا فلسفة .

هذا المعنى نراه في قول جابر عن أقوال اللغة انها ما لا تدخل في اختصاص الفلاسفة اذا كانت أمراً أو نهياً أو طلباً أو تمنياً أو ما الى ذلك ؛ وأما اذا كانت تحمل خبراً ففيها عندئذ الفائدة العظمى « وقد ينقسم القول الى المبتدأ والخبر ؛ وأما الخبر فهو الذى فيه الفائدة العظمى ... وهو الذى يحتمل الصدق والكذب ، وفيه تدقق العجائب من الكلام ، من المحال والحق ؛ ومن لم يحسن يقين الأخبار ، ويقايس بعضها ببعض ، فانه عرّى من علم الفلاسفة والفلسفة ... » (١)
« وقول أيضاً في الشعر والبلاغة الخطبية ، انه لافائدة من علومنا فيها ، ولكنها نافعة في مواضع آخر من ترتيب الحروف تسها » (٢)
— وهذه تفرقة من جابر بن حيان كانت وحدها تكفى لنحييه عالماً فيلسوفاً له من دقة التحليل والتمييز ما يحاول بلوغه

(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٩ - ١٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١١ .

مُصاحِب مدرسة التحليل المعاصرة التى ينتمى إليها مؤلف هذا الكتاب .

نعود فنقول أنه لو بلغت اللغة حد كمالها المنطقى ، لجاءت كلماتها مساوية لأشياء العالم الخارجى ، ثم لجاءت أحرف الكلمات مقابلة لطبائع تلك الأشياء - ونحن نتكلم الآن بلسان ابن حيان - فلا زيادة فيها ولا نقصان ، لكن الذى يحدث فعلاً فى اللغة القائمة المتداولة هو أنها بعيدة عن هذا الكمال ، فكلمات زادت حروفها عن الأصل المطلوب ، وكلمات أخرى نقصت حروفها عن الأصل المطلوب ، واذن فالخطوة الأولى التى يتحتم علينا البدء بها ، إذا أردنا أن نستشف طبائع الأشياء الخارجية من أسمائها فى اللغة ، هى أن نسقط الزوائد من الكلمة ان كان فيها زوائد ، أو أن نضيف النواقص ان كان فيها ما هو محذوف .

لكننا لكى نحذف أو نضيف ، ينبغى أولاً أن نستوثق من أصول الكلمات ما هى ، ومن الأحرف الزائدة ما هى ، فأما الأحرف الزائدة فهى عشرة ، وهى : الهزرة ، واللام ، والياء ، والواو ، والميم ، والتاء ، والنون ، والسين والألف ، والهاء - وهى حروف يجمعها قولك : « اليوم تنساء » .
ويفصل جابر القول فى هذه الأحرف الزائدة فيقول (١) :

(١) الجزء الأول من كتاب الاحجوا على رأى بليئس ، مختلرات كراوس ، ص : ١٣٦ - ١٣٧ .

« أما الميم واللام فمختص بهما الاسم ، واللام يصحبها الألف
وهما للتعريف ... وتزاد اللام أيضا في « الذي » ... أما الميم
فانها تزاد في مكرم ومستضرب وما شاكل ذلك ...

وأما الهزة فتزاد في أحمد وأفضل وهما اسمان ، وفي
أحسن وأكرم وهما فعلان ؛ وانما نريك ذلك - وليس
مقصدا تعليمك النحو - لأن من الأحجار والعقار والحيوان
ما يقع اسمه كالاسم وما يقع اسمه كالفعل ، فريك الحروف
التي هي زائدة في الأفعال وزائدة في الأسماء ؛ أو زائدة في
الأسماء وأصلية في الأفعال ، أو أصلية في الأسماء وزائدة في
الأفعال ، ليحكم على كل شيء بحكمه ، والياء تزاد في
« يعمل » ^(١) وهو اسم ، وفي « يضرب » وهو فعل ،
والواو تزاد في « جوهر » وهو اسم ، وفي « حوكل » وهو
فعل ، والتاء تزاد في « تنضب » وهو اسم ، وفي « تضرب »
وهو فعل ، والنون تزاد في « نرجس » وهو اسم ، وفي « نضرب »
وهو فعل والسين تزاد في « مستضرب » وهو اسم ، وفي
« استضرب » وهو فعل والألف تزاد في « مضارب » وهو
اسم ، وفي « ضارب » وهو فعل والهاء تزاد في « قائمة » وهو
اسم ، وفي « ارميه » وهو للموقف .

ويضرب لنا جابر أمثلة كثيرة لأسماء مواد يراها هامة في
تركيب الدواء ، ليبين لنا أيها نعداء أصيلا لا زيادة فيه ، وأيها

(١) « يعمل » و « تنضب » ليسا من الأسماء المألوفة لنا اليوم .

فيه الزيادة حتى نصل إلى حذفها قبل أن نحسب ميزان الحروف ، وهو ما نستدل به على طبيعة الدواء المستخرج من المادة المحسوب قدرها بهذا الميزان ؛ ومن قبيل كلامه في هذا الباب قوله ^(١) : « ينبغي أن تعلم أن الائتمد سالم ما لم تدخله الألف ولام التعريف ، وكذلك الأبهل من النبات ؛ فأما الأفاقيا فتسقط الألف الثانية والأخيرة ؛ فينبغي أن يوزن على أنه أ ق ق ي ؛ وأما النحاس والأزروت فانهما سالمان إذا سقط منهما الألف ولام التعريف ، وكذلك الذهب والكبريت ، وأما الفضة فتحذف منها كذلك تاء التأنيث ... الخ » وبعد أن يذكر لنا جابر قائمة طويلة من الأسماء على هذا النحو ، يختم الحديث بقوله : « ولولا أن يطول الكتاب ويسخف ، لأثبتنا فيه — كما أثبتنا في كتاب النبات وكتاب الأحجار وكتاب الحيوان — من تعدد ما فيها من أنواعها كلها ، ولكن ملنا إلى التخفيف وقد علمناك وجه القياس فيه » ^(٢) .

وهو — بالطبع — إذ يقرر الأحرف الزائدة في الكلمة ، فانما يقرر ذلك بعد معرفة مبني الكلمة في أصلها واشتقاقها ؛ ففي الذهب والفضة — مثلا — يقول : « ... فمعلوم أن الذهب أصل إذ هو برىء من (الزوائد) وصار هجاء الفضة « فضئى »

(١) نسوق هنا أمثلة قليلة ، فارجع إلى التفصيل في « الجزء الأول من كتاب الأحجار على رأي بليانس » — مختارات كراوس ص ١٤٦ — ١٥٤ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٤ .

اذ الهاء انما دخلت للتأنيث ولا ذكر لها «^(١) وعن النية الأصلية
 للكلمات يقول : « ومبنى الكلام المنطوق به كله على ثلاثة
 أوضاع : ثلاثي كقولك جَمَل ، ورباعي كقولك جعفر ،
 وخماسي كقولك جحمرش ... أما الثلاثي فانه ينقسم من قبَل
 طبعه اثني عشر قسما ، وهى : اما فَعِل متحرك العين ، كقولك
 مَلِص ، واما فَعَلَ ساكن العين كقولك بَعَد ، واما فَعَل
 كقولك جَمَل ، واما فَعِل كقولك مَلِك ، واما فَعَلَ كقولك
 جَرَذ ، واما فَعَلَ كقولك سَبَّح ، واما فَعَلَ كقولك ضَرَب
 (... جزء محذوف من المخطوط ...) هذا من الفعل ولم يرد
 شيء من الأسماء على وزنه ، وأما فَعِل فليس ينطق به ، فذلك
 فى الثلاثى .

« وأما الرباعى فانه ينقسم على خمسة أنواع وهى : اما
 فَعَلَل كقولك جعفر ، واما فَعِلَل كقولك زَبْرَج ، واما
 فَعَنَل كقولك صَبْرَج ، واما فَعَنَل كقولك دِرْهَم ، واما
 فَعَلَل كقولك قِمَطَر ، فهذا فى الرباعى .

« والخماسى يكون على أربعة أمثال ؛ وهى : فَعَلَلَل مثل
 جحمرش ، وعلى فَعَلَلَل مثل خَزَعَبَل ، وعلى فَعَلَلَل مثل
 جِرْدَحَل ، وعلى فَعَلَلَل مثل قَدْعَمَل «^(٢) .

فقد تفاوتت أسماء الأشياء فى عدد حروفها ، لكن أصولها

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

(٢) كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل ، مختارات كزولوس ، ص ١٢ - ١٣ .

تكون على واحد من الأوضاع الثلاثة السالف ذكرها ، يقول جابر : « انه لا يخلو الشيء المحتاج الى معرفة وزنه من أن يكون على حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو سبعة أو ثمانية أو تسعة أو عشرة ؛ وما أقل ما يقع شيء من العشرة أو التسعة ، ولكننا ذكرناه استظهارا واحتراسا من ذم الطاعنين أن ذلك انما عملناه على حسب الهوى والعادة ، ولسنا نفعل ذلك في علم من العلوم ، ولكن على ما يوجب حكم النظر وصحة التفتيش والقياس الغير مضطرب ولا مشوب باهمال النظر ... » ^(١) - وفي هذه الفقرة ما يدل على دقة جابر وعلى حرصه في البحث والنظر ؛ ويهنا أن نلفت نظر القارئ الى دفعه عن نفسه قبيصة الجري في بحثه العلمي على حسب الهوى والعادة ، والى التزامه صحة التفتيش والقياس الذي لا يتعرض للخطأ والاهمال .

على أن حروف الكلمة الكاشفة عن طبيعة مسمّاها ، لا تتكافأ في قوتها ولا في مقدارها ؛ فمن الحروف ما يدل على ظاهر الشيء ومنها ما يدل على باطنه ؛ وكذلك من الحروف ما يقابل في الوزن أكثر من غيره ؛ يقول جابر : « ... ان في الحروف الواقعة على الأدوية وغيرها من الثلاثة الأجناس (النبات والحيوان والحجر) ما ينبىء عن باطنه ولا ينبىء عما في ظاهره ؛ وفيها ما هو بالعكس مثل أن ينبىء عما في الظاهر

(١) كتاب الحاصل ، مغنرات كراوس ، ص ٥٢٤ .

ولا يدل على الباطن ؛ وفيها ما يوجد جميعا فيها ؛ وفيها ما يدل على ما فيها (ظاهرا وباطنا) وزيادة تحتاج الى أن تُلَقَى ويترمى بها ، كما يحتاج الناقص الى أن يتم ويترىد ... ^(١) هذا من حيث دلالة الحروف على الأشياء ظاهرا ؛ أو باطنا ، أو ظاهرا وباطنا معا ، أو ظاهرا وباطنا معا مضافا اليهما زيادة يستغنى عنها ، أو محذوفا منهما ما يستوجب الاضافة لتكمل للشئ طبيعته ؛ وأما تفاوت الحروف في موازينها فالكلام فيه طويل عريض ، لأن أساس الصنعة عند جابر هو ضبط هذا الميزان لحروف الكلمة ، لكي ينضبط بالتالي ميزان المادة التي يتناولها بالتحويل والتركيب في تجاربه ؛ وحسبنا في هذا الموضع أن نقول انه يقسم الحروف سبع مجموعات تدرج في موازينها ، ويطلق على كل مجموعة منها اسما يدل على منزلتها ^(٢) ، وذلك على النحو الآتي :

- ١ - مرتبة : ا ب ج د .
- ٢ - درجة : هـ و ز ح .
- ٣ - دقيقة : ط ي ك ل .
- ٤ - ثانية : م ن س ع .
- ٥ - ثالثة : ف ص ق ر .

(١) الجزء الاول من كتاب الاحجار على رأى بليناس ، مخفلات كراوس ،

ص ١٢٢ .

(٢) الجزء الثاني من كتاب الاحجار على رأى بليناس ، مخفلات كراوس ،

ص ١٦٢ - ١٦٣ .

٦ - رابعة : ش ت ث خ .

٧ - خامسة : ذ ض ظ غ .

على أن كل حرف في إحدى المنازل يساوى ما تحته أربع مرات ، فالألف تساوى الهاء مكررة أربع مرات ؛ والهاء تساوى الطاء مكررة أربع مرات ، وهكذا ؛ وكذلك الياء تساوى الواو مكررة أربع مرات ، والواو تساوى الياء مكررة أربع مرات ؛ وهكذا ، وعلى هذا المنوال قس بقية الحروف ^(١) .

ولقد يفيدنا أن نسبق ترتيب السياق في هذا الكتاب فنقول في هذا الموضع ان الأعمدة الأربعة في القائمة التي أسلفناها هي التي تقابل الكيفيات الأربع في الطبيعة :

فالحرارة يقابلها : ا ه ط م ف ش ذ .

والبرودة يقابلها : ب و ي ن ص ت ض .

واليبوسة يقابلها : ج ز ك س ق ث ظ .

والرطوبة يقابلها : د ح ل ع ر خ غ .

وستكون لنا عودة الى هذه الكيفيات عندما نتحدث عن الطبيعة ومقوماتها في الفصلين التاليين .

(هـ) اختلاف اللغات :

إذا كانت الكلمة من كلمات اللغة دالة بذاتها على طبيعة مسميها ، بحيث يكفي أن تحسب حساب حروفها لتعرف مم

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الأولى ، مختارات كراوس ، ص ٢٢٩ .

يتركب ذلك المسمى ، فان سؤالا ينشأ لنا على الفور ، وهو ما يأتي : ان لغات الناس المختلفة شعوبهم مختلفة ، فليس اللسان العربي هو اللسان الناطق وحده على هذه الأرض ، بل ان هنالك الى جانبه لسانا للفرس وآخر للروم وهلم جرا ، فأى الكلمات في هذه اللغات المتباينة يكون هو الدال على طبيعة المسمى ؟

وقد كان محالا بالطبع أن تفوت هذه المشكلة على عالم مثل جابر بن حيان ؛ فتناولها بالبحث في كتابه « الحاصل »^(١) اذ يمرض المشكلة بقوله : « اثنان نجد الأشياء باللغات المختلفة تختلف ، واذا وجد اختلافها في الكتب ، وجب اختلاف ما علمناك (أى ما قد وُردَ في كتبه السابقة على كتاب الحاصل) واتقضى الأصل الذي رتبناه على الطبائع قياسا بها ... » .

ويعضى جابر بعد ذلك يمرض على قارئه أسماء الأحجار الرئيسية بلغات مختلفة ، فيقول : « اثنان نجد الأحجار السبعة التي هي قانون الصنعة يعبر عنها باللغة العربية أنها الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والزئبق والأسرب ؛ ووجدنا يعبر عنها باللسان الرومى ما يوجب قهض الأول أو قهض بعضه واختلفة مع بعض في حروف وأشخاص لا في أنواع وأجناس ؛ وذلك أنى وجدتها يعبر عنها بأن يقال للذهب

(١) راجع مخترعات كراوس ، ص ٥٢٥ - ٥٢٨ .

ورصافي ، ولفضة اسمي ، وللنحاس هركما ، وللحديد سيداريا ،
وللرصاص قسدروا ، وللزبيق برسري ، وللأسرب رو ؛ وهذه
بينها وبين العربي بون ليس باليسير ، اما لطول كلامها وكثرة
حروفها ، واما لاختلاف مواقع الحروف بين نطق العرب بالسين
والرومي بها ، ولعلل آخر مما جانس ما ذكرناه ؛ ووجدت هذه
الأحجار باللسان الاسكندراني تخالف الاثني عشر - أعني العربي
والرومي - أيضا ؛ وكان هذا أزيد في ايقاع الشك في نفوس
المبتدئين والمتعلمين ، وذلك أني وجدتهم يسمون الذهب قربا ،
والفضة كوما ، والنحاس جوما ، والحديد ملكا ، والرصاص
سلسا ، والزبيق خبتا ، والأسرب قدرا ؛ ووجدت هذه أيضا ربما
وأفقت الشيء من ذلك في الخاص لا في العام ؛ ووجدت الفارسي
أيضا يخالف الثلاثة بأسرها ؛ وذلك أني وجدتهم يدعون الذهب
زر ، والفضة سيم ، والنحاس رو ، والحديد آهن ، والرصاص
أرزيز كلهي ، والزبيق جييا ، والأسرب أرزيز لبل (هذه الكلمة
الأخيرة غير واضحة في المخطوط) .

« ولقد تمعت في استخراج الحميري تعبا ليس بالسهل ،
لأنني لم أر أحدا يقول انه سمع من يقرأ به فضلا عن أن أرى من
يقرأ به ، الى أن رأيت رجلا له أربعمئة سنة وثلاث وستين سنة
(! ؟) فكنت أقصده ، وعلمني الحميري ، وعلمني علوما كثيرة
ما رأيت بعده من ذكرها ولا يحسن شيئا منها - قد أودعتها
كتبي في المواضع التي تصلح أن أذكرها فيها - وذلك اذا
سمعتنا قول : « قال الشيخ الكبير » فهو هذا الشيخ ؛ واذا

قرأت كتابنا المعروف بالتصرف ، فحينئذ تعرف فضل هذا الشيخ وفضلك أيها القارئ والله أعلم أنك أنت هو ... (١) .

« ولنعد الآن الى غرضنا الذي كتبنا به وأقول : الى وجدت الحميري أيضا أشد خلعا لسائر اللغات مما تقدم وذلك أنى وجدت الذهب في لغتهم - على ما علمني الشيخ - يدعى أوهمسو ، والفضة هلدوا ، والنحاس بوسقدر ، والحديد بلهوكت ، والرصاص سملاخو ، والزئبق حوارستق ، والأسرب خبحد عزا ؛ فياليت شعري كيف يصل العالم من كتب الفلاسفة في علم الموازين الى ايضاح هذا الخلف ؟ ... » .

لقد أوردت هذا النص الطويل لأبين به كيف أن جابرا لم يفعل عن مشكلة تعدد اللغات ، ولأبين في الوقت نفسه منهجه العلمي في تقصّي الأمور ، فقد أراد أن يعلم الى أى حد تشابه اللغات المختلفة وإلى أى حد تتباين في تسميتها للشيء الواحد المعين كالذهب مثلا ، فاستعرض العربية والرومية والاسكندرانية والفارسية والحميرية ؛ بل انه بالنسبة الى هذه الأخيرة لما لم يجد أحدا يعرفها راح يسعى حتى وجد الشيخ الذي قص علينا قصته .

وقد انتهى البحث بجابر الى أحد حثين : أولهما هو : « أن

(١) اعتقد أنه يقصد بقوله : « أيها القارئ » سيده جعفر الصادق الذي طاعة يوجه اليه الخطاب ؛ وفي توحيدة بين هذا القارئ والمخاطب وبين الشيخ الذي يروي عنه . ويقول عنه ان مره ٤٦٢ عاما ، ما اظنه يرمز الى توارث السلم خلال أجيال الأسرة العلوية الشريفة ، ولندكر أن جابرا كان من الشيعة .

تمتحن الأدوية والعقاقير في العربي ، ثم في الفارسي ، ولسان
لسان. مما ذكرناه ... فأياها صحّ فالزمه في سائر تديراتك .
والحل الآخر هو أن يعمل في كل عمل بلسانه .

أما الحل الأول فمقتضاه ألا يقصر الباحث نفسه على لغة
واحدة ، بل يختار من مختلف اللغات مجموعة الأسماء التي تدل
التجارب على أنها دالة على طبائع مسمياتها دلالة واضحة ؛
فلا ضير على العالم في هذه الحالة أن يستعمل للذهب - مثلاً -
اسمه العربي ، ثم يستخدم للنحاس أو الرصاص اسمه الفارسي
أو الرومي ؛ وأما الحل الثاني فمؤداه أن يلتزم الباحث لغة واحدة
يحذاقها في شتى أبحاثه ، وسيجد أن كل لغة مكتفية بذاتها
في الدلالة على طبائع الأشياء ، لأن حقائق الأشياء ثابتة لا تتعدد
بتعدد اللغات ، لكن جابرا يروي الرأي الثاني قحلا عن فيلسوف
لم يذكر اسمه ، ثم يرفضه ، لأنه يرى أنه مادامت كلمات اللغات
المختلفة مختلفة البنية ، فلا يعقل أن تكون كلها على حد سواء
في الدلالة على حقائق الطبيعة ، وهذه هي عبارة جابر في ذلك :
« وسمعت بعض الفلاسفة من فلاسفة زماننا يقول في ذلك الوجه
أن يعمل في كل عمل بلسانه ؛ وليس القول كما ظن هذا الرجل ،
اذ كان الحق لا يكون في وجهين مختلفين » (١) .

وخلاصة القول أن الرأي عند ابن حيان في اللغة هو أنها
تتاج ظهر بالطبع لا بالاتفاق العرضي ، ولهذا فهي ذات دلالة

(١) كتاب العاقل ، مختارات كراوس ، ص ٥٢٨ .

أصيلة على حقائق مسمياتها ؛ فهو يقول : « ... وهل ذلك (أى كلمات اللغة) بالاصطلاح على ما جاء واتفق أو بقصد طبيعى نفسانى ؟ وهل ذلك عَرَضٌ أو جوهر ؟ فأقول : القول بأنها وضع واصطلاح وعَرَضٌ خطأ ، لأنه جوهر بالطبع لا بالوضع ، لكنْ بقصد نفسانى ، لأن الأفعال النفسانية جوهرية كلها ... فالحروف التى هى هياولى الكلام ابتداءً نفسانى » ^(١) ؛ ويقول أيضا : « اذا كان قد ظهر أن لكل شيء موجود فعلا مّا ، فليعلم أن للانسان خاصة أكثر الأفعال وأكبرها ؛ فليعلم ضرورة أن عمله واستخراجه علم المنطق والنحو والهندسة والطب والنجوم — وان كان موضوع كثير منها باطلا — فان جميع ذلك حق ؛ وغير مدافع أن الكلام وتآليف الحروف وعمل أشكالها من تأليف الانسان ، الا أنها قد وقعت بالطبع ... فغير شك اذن أن الكلام ونظم الحروف له طبع ما ، اذ كان كل موجود له طبيعة ما ، وهذا موجود » ^(٢) .

(١) كتاب الخمسين ، مقالة ١٤ ، ورقة ١٣ ٢ ب وما بعدها (پول كراوس هامش ص ٢٥٦) .

(٢) كتاب السر المكنون ، ورقة ١٥٤ ا وما بعدها (پول كراوس هامش ص ٢٥٧)
 قارن الجزء الأخير من الفقرة المذكورة بما جاء في هذا المعنى في محاوراة أقراطيلوس
 التى لخصناها لك في « ب » من هذا الفصل ، وستجد التشابه تاما .

فلسفة الكون

(١) مراحل الكون :

يرى جابر أن أول ما كان في الأزل هو العناصر الأولية الأربعة : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ فهذه هي « أوائل الأمهات البسائط » كما يسميها ^(١) ؛ ثم طرأت علو هذه البسائط حركة وسكون ، فتكون منها تركيبات متنوعة ولولا الحركة والسكون لظلت تلك الأصول الأولى مستقرة بعضها عن بعض ، كل منها خالص لنفسه وقائم برأسه ؛ لكم الحركة والسكون وحدهما لا يكفيان لخروج هذه الكائنات التي نراها من حيوان ونبات وحجر ، بل لابد كذلك من مبدأ الكم يدخل في عملية الامتزاج ، لأن الأشياء ان تشابهت في خروج أساساً من تلك الأمهات الأربعة ، فهي تعود فتختلف حيوا ونباتا وحجرا باختلاف المقادير التي تدخل في تكوينها من كعنصر من العناصر الأولية ، فقد تزيد الحرارة هنا وتقل هناك وقد تزيد اليبوسة في شيء عنها في شيء آخر ، وهكذا ؛ واذا فمراحل الوجود على وجه الاجمال هي : كيفيات ، فحر وسكون ، فكمية ، بهذا الترتيب .

(١) اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ص ١٥ - ١٦ .

فليس يذهب جابر مع الذاهبين الى أن تلك العناصر الأولية الأربعة قد سبقها الى الوجود هيولى خلو من الكيف - وهو المذهب الأرسطى - ثم جاءت العناصر الأربعة فروعاً متفرعة عن الهيولى الخالصة ، بأن اكتسبت تلك الهيولى الساذجة كيفية ما فصارت حرارة ، وكيفية أخرى فصارت برودة ، وكيفية ثالثة فصارت يبوسة ، وكيفية رابعة فصارت رطوبة ؛ ويقول أنصار هذا المذهب - كما يرويه عنهم جابر - ان الهيولى اكتسبت أول ما اكتسبت الأقدار الثلاثة : الطول والعرض والعمق ؛ فصارت الهيولى بهذه الأبعاد الثلاثة جسماً ذا ثلاثة أبعاد ؛ وبعدئذ خلقت فيه الكيفيات الأربع المذكورة فنشأت طبائع الأشياء وأركان الخليقة ؛ ثم تركبت هذه الطبائع الأربع ، وامتزج بعضها ببعض ، فكانت منها جميع هذه الأشخاص والأشباح الموجودة في العالم ^(١).

يعرض جابر هذا المذهب موجزاً ليتناوله بالنقد ^(٢) مقيماً الدليل على استحالة أن يكون قد سبق الأصول الأربعة شيء "خلو منها ؛ والا فكيف يجوز عند العقل أن يكون نفس المصدر الذى نشأت عنه النار هو الذى خلق منه الماء ؟ ان هيولى الشيء هو ما قد تركب منه ذلك الشيء ، فهل يتركب الماء والنار - وهما ضدان - من هيولى واحدة ؟ يقول جابر مخاطباً

(١) الجزء الرابع من كتاب الاحجار على راي بيلنس ، مختلرات كراوس ص :

٢٠٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٠ - ٢٠٥ .

أصحاب الرأي القائل بأن أصل العالم هيولى لا كيف لها : لقد زعمتم أن أولى مراحل الخلق طينة أزلية لم تكن جسماً ، ولا كانت موصوفة بصفة مما توصف به الأجسام ، وزعمتم أن تلك الطينة هى أصل الأشياء وعنصر البرايا ، ومحال علينا أن نتصور بخیالنا هذه الطينة ولا أن نعقلها ، ثم قلتم ان المرتبة الثانية هى أن قد اتخذت تلك الطينة الأزلية أبعاداً ثلاثة ، فصارت بها جسماً ، لكنه جسم غير موصوف بشئ من حر أو برد أو رطب أو يابس أو لون أو طعم أو رائحة أو حركة أو سكون ، لأن هذه كلها كيفيات ، والكيفيات لم تكن قد طرأت عليها بعد ، وهذا أيضاً شئ غير معقول ، ثم زعمتم أن الكيفيات الأربع قد حدثت بعد ذلك ، وأعنى بها : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ومنها نشأت الطبائع الأربع التى هى النار والهواء والماء والأرض ، لكن هذا القول هو بمثابة قولنا ان شيئاً خرج من لا شئ ، فهل كان يجوز أن يخلق الماء من نفس الشئ الذى خلقت منه النار ؟ انكم اذا أجبتم بالإيجاب كنتم تجيبون بما هو محال ، وذلك أن كل شئ ركب منه شئ فهو هيولى لما تركب منه ، فمن أمثلة ذلك قولنا ان نطفة الانسان هيولى الانسان ونطفة الحمار هيولى الحمار ، وانا لنزعم أنه محال أن تقبل نطفة الانسان صورة الحمار ، لأنها ليست بهيولى لها ، وكذلك محال أن تقبل نطفة الحمار صورة الانسان ، فوجب على هذا القياس أن يكون الشئ الذى يقبل صورة النار هو هيولى لها - فمحال أن يقبل صورة الماء وأن يكون هيولى له -

ويستطرد ابن حيان في مخاطبة أصحاب مذهب الهيولى الواحد ، فيقول عنهم انهم قالوا : اثنًا نجد الماء يستحيل فيصير نارًا ، فيكون الجوهر الحامل لكيفياته وحالاته هو نفسه الجوهر الحامل لكيفيات النار وحالاتها ؛ فما جاز على الأول جاز على الثانى ، والذي تغيّر في الحالتين هو الأعراض ؛ فكذلك الهيولى القديم واحد ، وهو حامل لكيفيات الماء وحالاته ان حدثت فيه ، وحامل " لكيفيات النار وحالاتها ان هى حدثت فيه ؛ قول انهم ان قالوا ذلك قلنا : ان الماء ليس يستحيل دفعة واحدة فيصير نارًا ، بل هو يتدرج فى ذلك ، فيتحول أولا الى بخار ، ثم يصير البخار هواء ، ثم يتحول الهواء فيصير نارًا ، فلو قال قائل : ان الماء يستحيل هواء فيصير نارًا ، لأهمل بذلك مرحلة البخار التى ينتقل خلالها من حالة الماء الى حالة الهواء ، فيصبح قوله غير معقول ؛ وهكذا قولكم — يا أصحاب مذهب الهيولى — كان يكون معقولا لو أنكم جعلتم الماء والنار يصدران عن هيولى بسيط أزلى على النحو المتدرج الذى أسلفناه ؛ لكنكم لم تقولوا ذلك ، بل قلتم : كان يجوز أن يكون الهيولى الذى استحوذت عليه طبيعة الماء وحالاته ، تستحوذ عليه — بدلا منها — طبيعة النار وحالاتها بغير استحالات متوسطة فيما بين الماء والنار ، وهذا خلاف المعقول .

ويعضى ابن حيان فى تفنيد دعوى أصحاب مذهب الهيولى ، فيقول : انهم ان زعموا أن الهيولى القديم — قبل أن يكتسب بالصورة ويكتسب الطبايع — كان شيئاً له القوة على قبول

حالات النار وكيفياتها بجانب من جوانب تلك القوة ، وبجانب آخر يقبل حالات الماء وكيفياته وبشأن يقبل حالات الهواء وكيفياته ، وبرابع يقبل حالات الأرض وكيفياتها .. ان زعموا ذلك عن الهيولى القديم ، كانوا بهذا الزعم قد أثبتوا للمخلقة أربعة عناصر أزلية قديمة ، وهى مختلفات القوى ، وبطل قولهم ان العنصر الأول واحد ليس بمختلف .

وتسألهم : هل يجوز انحلال الأشياء الى الهيولى القديم كما تركبت منه ؟ فان قالوا : لا يجوز هذا ، سألناهم : ولم لا يجوز ؟ فان قالوا : ان ذلك بطلان الأشياء وزجوع بها الى الأزلى البسيط الذى لا تركيب فيه ، قلنا : وما ضركم أن تقولوا ان الأشياء تعود الى الأزلى البسيط الذى لا تركيب فيه ويبطل هذا العالم ؟

ومما يدل على فساد قولهم بأن أول الخلق هيولى بسيط لا كيف فيه ، أن الفلاسفة قد بينوا لنا استحالة وجود جوهر عطلا من الأفعال كلها – الطبيعية منها والصناعية – بحيث يكون ذلك الجوهر غير ذى فعل فى نفسه أو فى غيره ؛ مع أن الهيولى التى زعم هؤلاء القوم أنه أزلى بسيط ، وأنه الجوهر الأول ، هو فى الحقيقة عطل من الأفعال كلها – الطبيعية والصناعية – وهو أمر مستحيل على البرهان العقلى ، كما أنه بالبدهة مستحيل أيضا على الإثبات بطريق الإشارة .

فاذا كان هذا هكذا ، اتهمنا الى الراى الذى نأخذ به ، وهو أن الأصل الأول هو الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة

واليبوسة والرطوبة ؛ فهذه لم تنفعل لشيء سبقها فيما عدا
البارىء جل ثناؤه .

(ب) تقسيمات رباعية :

من هذه الأصول الأربعة الأولى : الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة نشأت أربعة عناصر ، وذلك باجتماع تلك
الأصول بعضها ببعض اثنين اثنين ؛ فقد اجتمع الحار واليابس
فنشأت النار ، واجتمع الحار والرطب فنشأ الهواء ، واجتمع
البارد واليابس فنشأت الأرض ، واجتمع البارد والرطب فنشأ
الماء ؛ على أن هذه العناصر الأربعة انما يتفاوت ترتيبها علوا
وسفلا على الوجه الآتى : فالنار أعلاها ، ويتلوها الهواء ، ثم
الماء ، وأخيرا الأرض .

وفصول السنة أربعة تقابل تلك العناصر الأربعة ، فالصيف
يقابل النار ؛ والربيع يقابل الهواء ، والشتاء يقابل الماء ،
والخريف يقابل الأرض .

وفي بدن الانسان أخلاط أربعة تقابل العناصر الأربعة ،
فالصفراء تقابل النار وزمانها القيظ ، والدم يقابل الهواء وزمانه
الربيع ، والبلغم يقابل الماء وزمانه الشتاء ، والسوداء يقابلها
الأرض وزمانها الخريف — وسيكون لتحديد الأزمان الملائمة
لكل من هذه الأخلاط الأربعة شأن في العلاج الطبى للأمراض
التي تطرأ على هذا الجزء أو ذاك ، كما سنرى عندما نتعرض

لأهمية التحديد الزمني عند جابر - والتحديد الزمني للظاهرة
انما يتقرر بأوضاع النجوم في أفلاكها .

وللإنسان كذلك أعضاء رئيسية أربعة ، هي : الدماغ
والقلب والكبد والأثنيان (؟) ؛ يقابل كل عضو منها جانبا
خاصا من التقسيمات الرباعية السالفة الذكر ؛ فالقلب في
الأعضاء يقابل الصفراء في الأخلاط ، ويقابل القيظ في الفصول ،
ويقابل النار في العناصر ، والنار بدورها مؤلفة من الحرارة
واليبوسة وهما من البسائط الأولية ؛ والدماغ في الأعضاء
يقابل البلغم في الأخلاط ، ويقابل الشتاء في الفصول ، ويقابل
الماء في العناصر ، والماء بدوره مؤلف من البرودة والرطوبة وهما
من البسائط الأولية ؛ والكبد في الأعضاء يقابل الدم في
الأخلاط ، ويقابل الربيع في الفصول ، ويقابل الهواء في العناصر ،
والهواء بدوره مؤلف من الحرارة والرطوبة ، وهما من البسائط
الأولية ؛ والأثنيان في الأعضاء ، يقابل السوداء في الأخلاط ،
ويقابل الخريف في الفصول ، ويقابل الأرض في العناصر ،
والأرض بدورها مؤلفة من البرودة واليبوسة وهما من البسائط
الأولية .

« هذه هي بنية العالم والطبيعة والإنسان ؛ فكان العالم
ضرورة أنسانا ، والإنسان جزءا صغيرا بالاضافة الى
العالم » ^(١) هكذا يقول جابر تعليقا وتلخيصا لهذه التقسيمات

(١) كتاب الخراج ما في القزوة الى القمل ، مختبرات كراوس ، ص ٤٩ - ٥١ .

الرابعة ، وهو قول بالغ الأهمية في تحديد فلسفته الكونية ، اذ يبيّن نزعة المشبّهة - التي تشبّه العالم بالإنسان - وهي نزعة تجعل الكون انسانا كبيرا ، وتجعل الإنسان كونا صغيرا ، فكل من الجانبين يصور الآخر ، كأنما هما خريطتان لشيء واحد ، اتفقتا في طريقة التصوير واختلفتا في مقياس الرسم وحده ؛ يقول كارا دى قو في مقالته عن جابر : « ان المذهب الموجود في مؤلفاته - وفي كتاب الرحمة بصفة خاصة - وهو كتاب لا شك في نسبه الى جابر - هو مذهب موغل في اسقاط الصفة البشرية على الطبيعة ، أو ان شئت فقل انه موغل في بث الحياة في الطبيعة ؛ فهو يعدّ المعدن كائنا حيا ، ينمو في حضن الأرض مدة طويلة - آلاف السنين - متحوّلا من الحالة الناقصة - حالة الرصاص - الى الحالة الكاملة - حالة الذهب ؛ ومهمة الكيمياء أن تعجل عملية التحول ؛ انك لترى جابرا يستخدم عن المعادن ألفاظا مأخوذة من الحياة البشرية ، كالتوالد والزواج والتلقيح والتربية ، كما يستخدم عنها لفظتى الحياة والموت ؛ فالعناصر الأرضية الغليظة « ميتة » والخفيفة اللطيفة « حية » ، وعنده أن كل جسم كيموى "روح وبدن" ، ومهمة الكيموى أن « يخلّص » الواحد من الآخر ، لكى يث في الجسم روحا ثلاثمه » (١) .

وعلى ذكر الغلظة واللطافة في تمييز الأجسام ، فنعود الى

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة جابر بن حيان .

تقسيماتنا الرباعية فنقول ان الأخلاط الأربعة في الجسم الانساني:
الدم والصفرء والبلغم والسوداء ، تختلف سرعة وبطئا ودقة
وغلظا ؛ فللدم السرعة والغلظ معا ؛ ألم تقل انه يقابل في العناصر
الهواء ، والهواء مؤلف من بسيطين أولين هما الحرارة والرطوبة ؟
ثم أليست صفة الحرارة هي السرعة وصفة الرطوبة هي الغلظ ؟
اذن فللدم هاتان الصفتان الرئيسيتان : السرعة أخذها من
حرارته ، والغلظ أخذها من رطوبته ؛ وعلى هذا النحو قل ان
البلغم يتصف بالبطء والغلظ معا ، لأن البلغم يقابل الماء ، والماء
مزيج من برودة ورطوبة ، والبرودة بطء والرطوبة غلظ ؛
والصفرء سرعة ودقة معا ، لأنها تقابل النار ، والنار مزيج من
حرارة ويبوسة ، والحرارة سرعة واليبوسة دقة أجزاء ؛ وأما
السوداء فبطء ودقة معا ، لأنها تقابل الأرض ، والأرض برودة
ويبوسة ، والبرودة بطء واليبوسة دقة أجزاء ؛ ولهذه الخصائص
شأن كبير في علم الطب عند ابن حيان ^(١).

وليست العناصر الأربعة سواء لا بالنسبة الى وضعها من
الكون ولا بالنسبة لمنزلتها من الفاعلية ؛ فلقد أسلفنا القول انها
في وضعها درجات متدرجة : النار في أعلى ويتلوها الهواء فالماء
والأرض ؛ ونضيف هنا أن الحرارة والبرودة فاعلان ، وأما اليبوسة
والرطوبة فمنفعلان ، بمعنى أن الحرارة تصب فعلها على اليبوسة

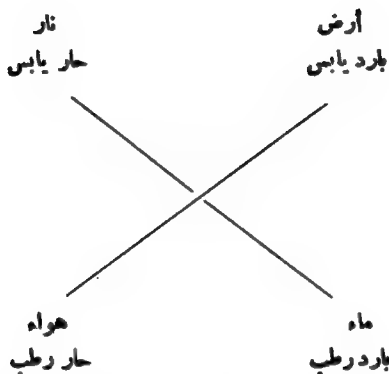
(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفصل ، مختلوات كراوس ، ص ٥١ - ٥٢ .

فنتج النار ، والبرودة تصب فعلها على الرطوبة فينتج الماء ؛
وكذلك تصب الحرارة فعلها على الرطوبة فينتج الهواء ، وتصب
البرودة فعلها على اليابوسة فنتج الأرض ^(١) ونوضح هذا
بالجدول الآتي :

- الحرارة فاعلة واليبوسة منفعة = النار .
- الحرارة فاعلة والرطوبة منفعة = الهواء .
- البرودة فاعلة واليبوسة منفعة = الأرض .
- البرودة فاعلة والرطوبة منفعة = الماء .

فبين المركبات الأربعة ، النار والهواء والأرض والماء تقابل
بعضه ناقص وبعضه تام : فبين النار والأرض تقابل ناقص لأنهما
مشتركان في اليابوسة ومختلفتان في أن النار حارة والأرض
باردة ؛ وكذلك بين الماء والهواء تقابل ناقص ، لأنهما مشتركان
في الرطوبة ومختلفتان في أن الماء بارد والهواء حار ؛ أما الأرض
والهواء فيبينهما تقابل تام لأنهما مختلفتان في كل شيء ، فالأرض
باردة والهواء حار ، والأرض يابسة والهواء رطب ؛ وكذلك بين
النار والماء تقابل تام ، فالنار حارة والماء بارد والنار يابسة والماء
رطب ، ونوضح هذا بالرسم الآتي :

(١) كتاب السمين ، مختارات كراوس ، ص ٤٦٢ - ٤٦٣ .



ولما كان الهواء والماء والنار والأرض مركبات ، كل مركب منها مؤلف من عنصرين أوليين ، كان في استطاع المجرب أن يقيم التجارب ليرد كل مركب منها الى عنصره البسيطين ؛ فالماء — مثلا — برودة ورطوبة معا ، فاذا أردنا أن نطرح منه رطوبته لنستبقى برودته وحدها ، أمكن ذلك بتجربة تجربها على الوجه التالي : « وجه التدبير أن تلقى الماء في القرعة وتترك في القرعة شيئا فيه ييس شديد قوى ، كالكبريت وما جانسه ، فان الرطوبة نشفتها الييوسة والحرارة ، ويحرق ما فيه من الرطوبة ، فتبقى البرودة مفردة » ^(١) وهكذا نستطيع أيضا أن نتصرف ازاء الحار اليابس ، فننبذ حرارته ونستبقى ييوسته ، أو ننبذ ييوسته ونستبقى حرارته ، حسب حاجتنا فيما نجره من تجارب علمية .

(١) كتاب السمين ، المقالة الثانية والأربعون .

وعلى الطبائع الأولية الأربع يتوقف كثير من الصفات ، بحيث يكفينا العلم ببعض جواب شيء ما لنستدل بجوابه الأخرى ، ما دامت صفاته وليدة طبيعته الأولى ، فلو عرفنا هذه استتجنا تلك ، ولو عرفنا تلك استتجنا هذه ؛ مثال ذلك أن تلحق صفة الخفة بالحر واليابس ، وصفة الثقل بالبارد والرطب ؛ والحرارة يلحقها العلو كالنار تنجبه دائما الى أعلى ، والبرودة يلحقها الهبوط الى أسفل ، كالبحر يتجه دائما الى أسفل ، والرطوبة يلحقها الحركة الأفقية فلا هي الى أعلى ولا هي الى أسفل ، كالماء ينساح عرضا ، فلو ترك الى طبيعته لما علا ولا هبط ، بل ركد في سطح مستو ، واليابس شأنه أن يتغلغل في دواخل الأشياء ، كالهواء يتسلل خلال دقائق الشيء — فنستطيع — اذن — أن نقول ان الطول من توابع الحرارة ، والقصير من توابع البرودة ، والعرض من توابع الرطوبة ، والعمق من توابع اليبوسة ^(١) .

(ح) الفلك وجرم الفلك :

أما الفلك فهو الاطار الخارجى للكون ، وأما جرمته فهو ما علا ذلك الاطار ؛ والاطار الخارجى — عند جابر — هو الأوليات الأربعة : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وعلى أساسها تتركب الأشياء بشتى صنوفها ؛ لكن هذه الأوليات الأربعة قصها — كما قدمنا — ليست بمنزلة واحدة في اطار

(١) كتاب اليزان الصغير ، مختلرات كراوس ، ص ٥٢ وما بعدها .

الكون ؛ بل فيها اثنان فاعلان هما : الحرارة والبرودة ، واثنان منفعلان هما : اليبوسة والرطوبة ؛ فصورّ لنفسك كرة تدور على محور ، يكن سطح الكرة بمثابة الحرارة ، ويكن المحور بمثابة البرودة ؛ فاذا ما دارت الكرة تتج عن دورانها يبوسة ورطوبة ، وبهذا تتكامل الأوليات الأربعة ^(١) ، أعنى يتكامل « الفلك » أو ان شئت فقل يتكامل الاطار .

وبعدئذ يجرى ما عيلاً ذلك الاطار ، وأول ذلك هو الأركان الأربعة التى أسلفنا لك القول فيها ، وهى : النار والهواء والماء والأرض ؛ ولا يفوت جابراً هنا أن ينبّه الى أن « الفلك » — أى الاطار الأولى — ليس بذى مادة فى ذاته ، فهو كالمفاهيم الهندسية : الدائرة والخط والنقطة ، كلها تصورات عقلية ، فالدائرة هى ما يحيط بغض النظر عن الجرم الذى تحيط به ، والخط طول بلا عرض ولا جسم بغض النظر عن طبيعة الشيء الذى يمتد خطاً ، والنقطة شىء يتصوره العقل لا الحواس ، لأنها هى ما ليس له أبعاد ، وليس فيما تحسه الحواس شىء بغير أبعاد ؛ فكما نقول عن الدائرة انها تحيط بلا جسم ، فكذلك نقول عن الفلك — الذى هو الأوليات الأربعة — انه هو الذى يحيط بالكون دون أن نذكر ماذا عسى أن تكون طبيعة هذا الكون المحوط .

على أنه لا مندوحة لنا من افتراض وجود « جوهر » ماء ،

(١) نفس المرجع ، ص ٤٢٦ .

ليكون هو نواة التكوين ؛ فكأنما هذا الجوهر هو بمثابة طبيعة خامسة تضاف الى الطبائع الأولية الأربع ؛ « فالجواهر هو القابل لكل شيء ، وهو الذى فى كل شيء ، ومنه كل شيء ، واليه يعود كل شيء كما خلقه بارئته تعالى ربنا ومولانا ، جعله فى كل وكل »
اليه راجع « (١) .

وما نكاد نبدأ فى تصور هذا الجوهر كيف يتشكل ويتعين فى صور معلومة ، حتى نرانا ملزمين بالضرورة العقلية أن تفرض قيام ضروب من التشكل والتعين ، هى التى نسميها بالمقولات ، والتى قسمها أرسطو الى عشرة ؛ فهل بوسعك أن تتصور شيئا يتخذ شكلا معيناً دون أن تفرض انه لا بد أن يكون ذا كم معلوم ، وذا كيف معلوم ، وذا زمان يحدث فيه ، وذا مكان يتخذ حيّزه فى أبعاده ، وذا علاقات متصلة بسواه ، وذا لواحق تتبعه ، وذا وضع يتخذه ، وذا فعل يصبّه على غيره ، وذا انفعال يتلقى به فعل غيره عليه ؟ هذه اذن هى المقولات العشر التى تفرض نفسها على العقل فرضاً ، اذا أراد هذا العقل أن يتصور أن شيئاً مائاً سيطراً عليه تشكّل " وتعيّن " .

ويحدد جابر المراد بهذه المقولات ؛ فأما الجوهر فهو — كما أسلفنا — الشيء القابل للتشكل على أى صورة ، فيه كل شيء ومنه كل شيء يتركب ، واليه ينحل كل شيء ؛ فلئن اختلف الحيوان والنبات والجماد فى خصائص تميزها ، فهى كلها مشتركة

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٢٨ .

في جوهر واحد يدرك بالنقل لا بالحمس ، « فليس يمكن أحدا
لمسه ، ولا اذا مسه وجد له لمسا ، ولا يقدر أن يأخذ منه شيئا
يسده » (١) .

هذا الجوهر من شأنه أن يحمل الصفات الأولية : يحمل
الحرارة أو البرودة أو اليوسة أو الرطوبة ؛ ولئن كانت هذه
الصفات الأولية تجريدات وليست أجساما الا أنها ذوات وزن ،
وأما الجوهر فهو جرم وذو وزن ؛ نعم ان هنالك من الفلاسفة
من يدرجون الجوهر مع الأوليات ويجعلونها بلا وزن ، لكن
« هذا كلام من لم يستغرق في العلم حق استغراقه ، وانما نظر
فيه صنفا » (٢) « فانه قد وجب الآن على التحقيق أن للحرارة
والبرودة والرطوبة واليوسة أوزانا وأن للجوهر وزنا ، لا بد
من ذلك ، والا فوجب أثا اذا جمعنا ما لا يترى ولا يوجد —
مثلا في الحرارة واليوسة — الى ما لا يترى ولا يوجد ،
ولا وزن لأحد منهم ، لم يكن منه شيء ؛ وكذلك اذا جمعنا
لا شيء الى لا شيء كان من الجمع لا شيء ؛ وكذلك لو جمعنا
ما لا يوجد ولا يرى ولا وزن له — وهو مثل البرودة واليوسة
— الى ما لا يوجد ولا يرى ولا له وزن ، كان منه شيء لا يرى
ولا يوجد ولا له وزن ، وبطل سائر تلك المحمولة عليه ، لأن

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٢٢٩ — في هذا القول تناقض مع ما سجد من
الجوهر بعد قليل ، فيما نرى .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢١ — الحق أني اجد تناقضا واضحا في أن تكون
الطبايع الأولية غير ذوات جرم ، ومع ذلك تكون ذا أوزان .

قولنا : لا يوجد ولا يرى ولا وزن له ، انما هو حده اللاتىء (١)

ويمضى ابن حيان فى حديثه هذا فيقول : اتنا اذ قول عن الطبائىء
الأولية انها لا توجد وعن الجوهر انه لا يوجد ، فما ذاك الا لأن
كلا منها لا يوجد منفردا ، ولا يرى منفردا ، واذا حسبنا أنه
لا وزن له ، فذلك للطافته ودقته ؛ وأما أن نسمع فلاسفة
يتعندمون هذه الأشياء وزنها ووجودها ورؤيتها فذلك قول
منهم بلغ من الخطأ أقصاه .

وأما الكمية فهى الحاصرة المشتعلة على كل ما يقوله عن
المقدار العددى لشيء ما ، وعن الأعداد بصفة مطلقة ، كأن يقول :
ان عددا مساو لعدد ، أو ان عددا مخالف لعدد ، مع تطبيق هذا
التساوى والاختلاف العددين على الأوزان والمكاييل وما الى
ذلك .

وأما الكيفية فهى التى تتناول الشيء من حيث كونه طويلا
أو قصيرا ، منحرفا أو قائما ، حارا أو باردا ، وسائر ما فيه من
صفات ؛ فلتن كان الكم منوطا بمقداره ، فالكيف منوط
بأوصافه ، فاذا سألنا عن الأول سألنا بكلمة : كم ؟ واذا سألنا
عن الثانى سألنا بكلمة : كيف ؟ فاذا سألت عن انسان : كم هو ؟
كان الجواب : هو واحد ، أو سألت كم يكون وزنه ؟ قيل لك
انه كذا وكذا رطلا ؛ أما اذا سألت عنه بقولك : كيف هو ؟ كان
الجواب : هو يقوم ويقعد ويتكلم ويضحك وهو أسمر أو أبيض

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣٢ .

أو أسود أو أحد الألوان ، وله شعر وله جلد وله عروق ...
فما كان من صفة دخل تحت الكيفية ، وما كان من مقدار دخل
تحت الكمية ^(١) .

« وأما الزمان فهو الذى يقطع به من حال الى حال ، مثل
أن تكون قاعدا فأنت فى زمانك قاعد ثم تقوم ، فذلك الذى منه
ابتداء قيامك من جلوسك هو الزمان ، وهو واحد ما دمت
قائما ، وإذا جلست فهو أيضا زمان وأنت فيه ؛ والزمان
واحد » ^(٢) ، فليس اختلاف أزمنة الحوادث فى الأشياء المختلفة
بمقتضى التعدد فى الزمان من حيث طبيعته ، اذ هو زمان واحد
وفيه يحدث التغير من حال الى أخرى ؛ وللزمان كم وكيف ،
فكميته هى التى يجاب بها عن مثل سؤالنا : كم مقدار ما كان
زيد قاعدا ؟ وأما فى الكيف فهو أن تقول : كان الزمان حارا أو
باردا ؛ ولذلك وجب أن تقدم الكم والكيف على الزمان
والمكان ^(٣) .

« وأما المكان فهو الذى ليس يخلو شيء من أن يكون فى
مكان بته » ^(٤) فلا مندوحة للشيء عن أن يكون فى موضع ما
حتى يتاح له أن يحمل هذه الصفة أو تلك .

(١) نفس المرجع ، ص ٤٢٥ .

(٢) نفس المرجع ، ونفس الصفحة .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٣٦ - لست أرى هذا التمرير للمكان يفيد من

حقيقة المكان شيئا .

(د) خمسة فروض لتركيب الكائنات :

وقف جابر عند خمس من المقولات ، هي : الجوهر والكم والكيف والزمان والمكان ، وقف عندها وقفات قصارا ليشرح مفاهيمها ، لأنه يراها شروطا لامندوحة عن توافرها لكي يتكون في العالم شيء مئا ؛ ثم استطرد بعد ذلك ليقول ان هذه المقولات لا تنطبق على درجة سواء في كل حالة من الحالات ، بل يمكن تصورها على خمس صور من التركيب^(١) :

١ - أن تكون كيفية الشيء مناسبة لكميته ؛ وأن يكون جوهره قد حمل ما حمله من الصفات في دفعة واحدة ، فلا زيادة قد طرأت عليه بعد ذلك ولا نقصان ، وأن يكون زمان حدوثه معادلا لمكانه ... فإذا توافرت في شيء هذه الشروط ، فما أقل ما يكون انحلاله وفساده ، فهو لا يبلى ولا يزيله شيء ، حتى يهلكه بآرئه ؛ ذلك لأنه اذا توافرت هذه الشروط في شيء ما ، كان الشيء طبيعيا في تكوينه ، وليس مصنوعا ؛ وفرق كبير بين الشيء يصنعه الخالق عز وجل ، وبينه اذ يجيء من صنعة الانسان ؛ فالشيء على صنعة الله يكون متكافئ الكم والكيف ، متعادل الزمان والمكان ، حاملا لصفاته كلها في غير اعتساف ولا تصنع ؛ قل هذا في النبات وفي الأحجار وفي الحيوان على حد سواء .

٢ - أن تكون كيفية الشيء مخالفة مباينة لكميته ، وأن

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣٨ - ٤٤٣ .

تكون الصفات التي يحملها جوهره قد جاءت على دفعات ، فأخذ يزداد صفة بعد صفة على مر الزمن ، وأن يكون بين زمانه ومكانه تنافر ... وفي مثل هذه الحالة يكون الشيء معرضا للفساد والتغير والتحول من لون الى لون ومن مقدار الى مقدار ؛ ذلك لأن الشيء المركب على هذا النحو المتنافر يكون مصيره الى افحلال ، سواء كان نباتا أو حجرا أو حيوانا ؛ فالتنافر في الكائن الحي — مثلا — معناه العلة والمرض ، وبالتالي قصر العمر ؛ وقد تدب فيه العلة وهو بعد جنين ، أو تدب فيه في مرحلة تالية من العمر ، حسب نوع التنافر الذي يكون بين عناصر تكوينه .

٣ — أن تكون كيفية الشيء مناسبة لكميته ، وأن تكون الطبائع المحمولة على جوهره قد حُمِلَت عليه دفعة واحدة ، أى أنه يكون طبيعيا في طريقة تكوينه وصفاته ، لكن زمان حدوثه يجرى غير متسق مع مكان حدوثه ... في مثل هذه الحالة يكون عدم الصلاحية كائنا في الزمان أو في المكان ، فان كان في الزمان صار الكائن قلقا غير مستقر ، لأنه ليس في زمانه المناسب ، وان كان في المكان وجب أن يغير مكانه الى مكان أنسب لطبيعته ؛ انه لا جدوى في أن يكون الشيء سليم التكوين في ذاته ، ثم يوضع في جو لا يلائمه أو يوضع في زمان لا يناسبه .

٤ — أن تكون كمية الشيء مخالفة لكيفيته ، الا أن جوهره قد حمل طبائعه دفعة واحدة ، وجاء زمانه موافقا لمكانه ... في مثل هذه الحالة يكون التكوين من حيث الخصائص والزمان والمكان لا عيب فيه ، لكن العيب انما يكون في حجم الشيء أو

في مقداره بالنسبة لتلك الكيفيات ، فعندئذ لا نستطيع أن نحدد له حدودا معينة معلومة ؛ كأمساخ الحيوان تزيد في الحجم أو تنقص بنسبة يتعذر ضبطها .

هـ - أن تكون كمية الشيء مخالفة لكيفيته ، وأن يكون جوهره قد حمل طبائعه على دفعات متتالية على مر الزمن ، غير أن زمان حدوثه يجرى موافقا لمكان حدوثه ... في هذه الحالة يكون الشيء مصطنعا متكلفا مرقعا ملفقا ؛ لأن طبائعه ستراد له طبعا بعد طبع على غير ما يلزم بالضرورة عن حقيقة جوهره ؛ فلا يجدى أن يكون متناسب المكان والزمان ، إذ أن تركيبه باطل وفساده محقق .

هذه خمس صور من التركيب (انظر شكل ١) ، يذكرها جابر على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، ليبين متى يكون تركيب الشيء كاملا ومتى يكون ناقصا ، وأين تكون أوجه النقص ؛ ومن أهم ما نراه هنا جديرا بالاهتمام ، تفرقه بين المطبوع والمصنوع ، ولو لم تكن هذه التفرقة قد وردت في ذكر صريح ، لكنها تستتج استنتاجا قريبا من أقواله السابقة .

فلعلك قد لاحظت أنه يفترض أحيانا أن الجوهر قد حمل طبائعه دفعة واحدة ، ويفترض أحيانا أخرى أن الجوهر قد حمل طبائعه على دفعات ؛ فالحالة الأولى هي حالة الشيء إذ يكون من صنعة الله ، والحالة الثانية هي حالته إذ يكون من صنعة الانسان ؛ والمهم هنا هو أن نعرف ان كان في مكنته الانسان أن يحاكي فطرة الله في صنعه ؛ يقول جابر : « ان الجوهر اما أن تحمل

شكل التركيب الأول



شكل التركيب الثالث



شكل التركيب الثاني



شكل التركيب الخامس



شكل التركيب الرابع



عليه الطبائع دفعة واحدة ، وقد يئثا أنه مثل خلق الباري جل وعز ما لم يكن ، والثاني فعلثنا نحن فى الجوهر وحمل الطبائع عليه فى دفعات ؛ فكأن الأول يكون متخلصا ، وانما يحصل لنا وزنه ولا يحصل لنا تخليصه على تحقيق ، والثانى أن يحصل لنا وزنه ويمكننا تخليصه على تحقيق ، فافهم ذلك ، لتكون لك به دربة أولا ، وشارك المصنوع بغيره ... ^(١) ونحن نفهم من هذه الفقرة أن الرأى عند جابر هو أننا ازاء الشئ الطبيعى الفطرى ، كقطعة من الذهب الطبيعى — مثلا — أو فرد من أفراد الحيوان أو النبات ، نستطيع دراسة عناصره وطريقة تكوينه ، لكننا لا نستطيع حكه وتفكيكه وردء الى أصوله الأولى التى منها قد تركب ، وأما ازاء الشئ المصنوع ، ففى مستظاننا أن نحكه كما ركبناه ، وأن نعود الى تركيبه كما حللناه ؛ وأهم ما فى الفقرة السالفة هو قوله : « وشارك المصنوع بغيره » ومعناها كما نفهمه هو أن فى مستطاع الانسان — بعد درس وتدريب — أن يحاكي بالصناعة كل ما قد حوته الطبيعة من صنعة الله ؛ لكن جابرا يستدرك مسرعا فيقرر وجود التفاوت بين الصنعتين ، فقد أمد الله الانسان بالقدرة على أن يفعل بالطبائع ما شاء ، وأن يستخدم الجوهر والزمان والمكان والكمية والكيفية على أى نحو أحب ، ولكنه بعد أن أمد الله الانسان بهذه القدرة ، أعجزه

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٤ .

عن أن يعمل كعمله هو ، فانه قادر على أن يحيى الموتى وليس الانسان على ذلك بقادر ^(١) .

(هـ) الحيوان والنبات والحجر :

هذه هي الموجودات الثلاثة المترتبة من الأربعة المركبة (وهذه الأربعة المركبة مقصود بها النار والهواء والماء والأرض — وهي مركبة من البسائط الأولية الأربعة : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة) .

أما الحيوان فهو أربعة أقسام : ماش ، وزاحف ، وطائر ، وسابح ؛ وكل من هذه الأقسام مؤلف من : نفس ، وجوهر ، وحرارة ، وبرودة ، ويبوسة ، ورطوبة ، محصورة كلها في مكان وفي زمان ، اللهم الا الانسان وحده من صنوف الحيوان فيزيد تنصرا وهو العقل ^(٢) ، كما يتضح من القائمتين الآتيتين :

(ب) الانسان		(١) الحيوان	
العقل		النفس	
النفس	الحيوان	الجوهر	الحيوان
الجوهر		الحرارة	
الحرارة		البرودة	
البرودة		اليبوسة	
اليبوسة		الرطوبة	
الرطوبة			

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٥ .

(٢) كتاب التصريف ، مختلرات كراوس ، ص ٢٩٨ - ٩ .

وأما النبات « فالقول فيه كالقول في الحيوان »^(١) وهو خلقة وسطى بين الحيوان في طرف والحجر في طرف آخر ؛ أما أنه كالحيوان فذلك من حيث أن له نفسا وجوهرا وحرارة وبرودة ويؤسوسه ورطوبة ، وكلها محصورة في مكان وفي زمان ؛ فلا ينقصه إلا العقل الذي خصصنا به القسم الشريف من الحيوان ، وأعنى به الإنسان ؛ « فكل موجود ذو نفس ، وليس ذا عقل » .

هذا ما يقوله جابر عن النبات في كتاب التصريف ، لكننا نراه في كتاب آخر ، هو كتاب التجميع يقول قولاً آخر ، إذ يقول ما معناه أن النبات فيه ما في الحيوان من جوانب « إلا شيتين ، فإن النبات غير محتاج اليهما ، وهما النفس والعقل »^(٢) وهو في كتاب التجميع يعقد موازنة بين الحيوان والنبات من حيث تفصيل الأعضاء في كل منهما : ففي النبات الورق والشعر واللحاء كما أن في الحيوان العظام والعروق واللحم وغير ذلك ، ولعله أراد بالموازنة أن يبين أن الدماغ في الحيوان لا يقابله شيء في النبات ، مما يستلزم أن نخص الحيوان بالنفس وحدها أو بالنفس والعقل معا ، ولا نجعل هذه الصفة للنبات .

وكذلك يوازن بين النبات والحيوان من حيث الطبايع^(٣) ،

(١) كتاب التصريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٢) كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٢٨٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٨١ .

وها هنا نجد تشابها بينهما ، في أن كلا منهما ينقسم ثلاثة أقسام في مراحل التطورية ، وهى : الأول ، والبلد ، والذكى — وهو تقسيم قريب الشبه جدا بما نجده عند كثيرين من الفلاسفة الذين يقسمون الكائنات الحية الشاعرة على أساس درجة الادراك مثل الذى نراه عند لينتز واسبينوزا ، فهناك نجد المرحلة الأولى هى مرحلة اللاشعور ، وهى المرحلة التى تتمثل فى النبات مثلا ، ثم مرحلة الشعور ، وهى التى تتمثل فى الحيوان ، ثم مرحلة الشعور بالذات ، وهى التى تتمثل فى الانسان الذى يشعر ويكون على وعى بأنه شاعر — ونعود الى جابر فى تقسيمه للحيوان والنبات الى : أول ، وبلد ، وذكى ؛ وها هنا نجد لمحة منهجية رائعة ، حين يقول ما معناه : اننى لم أقسم النبات الى هذه الأقسام الثلاثة لمجرد علمى بأن الحيوان ينقسم اليها ، بل اننى قسمته الى هذه الأقسام لأننى وجدته كذلك ؛ ومعنى هذا أن جابرا لا يقيم أحكامه العلمية على تأمل ، بل يقيمها على تجربة ، وأيا ما كان الأمر ، فالتقابل هنا تام بين الحيوان والنبات : الأول فى الحيوان كالأول فى النبات ، والبلد هنا كالبلد هناك ، وكذلك الذكى ؛ وبلد النبات عنده هو الذى يبقى برهة من الزمان يسيرة ثم يذهب ، كما قد نجد فى الحيوان مثل ذلك ؛ ولم يضرب لنا جابر من النبات أمثلة تحدد ماذا يعنى بالجانب الذكى منها .

وأما الحجر — أى الجياد — فهو ينقسم ثمانية أنواع ؛ وكل

واحد من تلك الأنواع الثمانية ينقسم ثلاثة أقسام^(١) ، وذلك على الوجه الآتى :

- ا — متحجر ، منسحق ، غير ذائب .
- ب — متحجر ، غير منسحق ، غير ذائب .
- ج — متحجر ، غير منسحق ، ذائب .
- د — متحجر ، منسحق ، ذائب .
- هـ — غير متحجر ، غير منسحق ، غير ذائب .
- و — غير متحجر ، غير منسحق ، ذائب .
- ز — غير متحجر ، منسحق ، غير ذائب .
- ح — غير متحجر ، منسحق ، ذائب .

ويعتقد جابر أن المركبات الثلاثة : الحيوان والنبات والحجر ، تتفاوت صعوبة تكوينها على هذا الترتيب نفسه ، فالحيوان أسهلها والنبات وسط بين السهولة والصعوبة والحجر أصعبها جميعا .

(و) بنية الكون : (٢)

انه ينبغي أن تتصور دائرة لا نهاية لآخرها ، ذات صلة مباشرة بأول طبقة من طبقات الأشياء الداخلة فيها ؛ فهذه الدائرة هى ما يسميه الفلاسفة بالعلة الأولى ؛ وهى علة فاعلة ، تتصفه

(١) كتاب التعريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٠٢ .

(٢) كتاب التعريف ، مختارات كراوس ، ص ٤٠٦ - ٤١٤ .

بأنها قادرة على العقل ، وأنها عاقلة ، وأنها لاتعقل الا الصواب ،
والخير ، والعدل ، وما فيه للنفس فرح وراحة وأمثال ذلك ؛ الى
ما لا آخر له مما توصف بها هذه الدائرة ... ولوقلنا هذا المعنى
بعبارة أقرب الى أفهامنا ، كانت العلة الأولى لا متناهية ، فاعلة ،
تدرك الحق ، وتفعل الخير ، وتخلق الجمال ؛ فهي عاقلة —
لا بمجرد قابليتها واستعدادها ، بل هي عاقلة بالفعل ، والعقل
عندها مداره قِيمُ الحق والخير والجمال : فالحق في أنها لاتدرك
الا الصواب ، والخير في أنها لا ترى ولا تفعل الا الخير والعدل ،
والجمال في أنها لا تفعل الا ما يعود على النفس بالنشوة والفرحة
والراحة .

ودون هذه الدائرة دائرة أخرى لها الادراك العقلى لكن
ليس لها القدرة على الفعل ، فهي تعلم ولا تعمل ؛ هي تتصور
الأمور كلها باطنها وظاهرها ، جليها ودقيقها ، عامها وخاصها ،
لكنها لا تخلق ولا تحرك .

وفي جوف هذه الدائرة الثانية دائرة ثالثة ؛ وهي — على
خلاف الثانية — تعمل ولا تعلم ، فهي فاعلة قادرة ، لكنها جاهلة ؛
فالدائرة الثالثة تساوى الأولى في فعلها وفي قدرتها ، لكنها
تختلف عنها في أنها جاهلة والأولى عاقلة ؛ وتختلف الثالثة عن
الثانية في الوجهين معا : العلم والفعل ؛ فالثانية ذات علم والثالثة
جاهلة ، والثانية عاطلة عن الفعل والثالثة فاعلة ؛ وهذه الدائرة
هي النفس .

وفي داخل دائرة النفس دائرة رابعة ، لا تعلم ولا تجهل ،



(شكل رقم ١٢)



(شكل رقم ١٣)

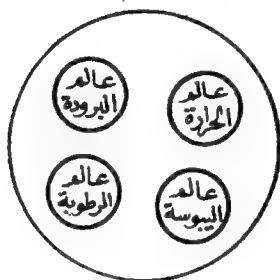
ولا تفعل ولا تفعل ، وهى عالم الجوهر — عالم الهباء المنثور —
الذى منه بنية هذا العالم ، وهو الذى يسميه قوم* بالهولى
(انظر شكل ٢ ، ٣) .

وبعد تصورنا لهذه الدوائر التى يحتوى بعضها على بعض :
الدائرة الأولى وفى جوفها دائرة العقل ، وفى جوف هذه دائرة
النفس ، وفى جوف هذه دائرة الجوهر ، لتتصور أيضا أن الزمان
والمكان قائمان فى جوانب هذه الدائرة الأخيرة ؛ وفى جوفها —
أعنى فى جوف دائرة الجوهر — فلنتصور دائرة أخرى ، هى
دائرة العناصر البسائط ، وهى الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة ؛ أما كيف تترتب هذه العناصر داخل دائرة الجوهر
فأمر مختلف عليه ، فطائفة تقول ان دائرة الجوهر تنقسم بخطين
مقاطعين الى أربعة أرباع فيكون كل ربع منها مقاما لواحد من
العناصر الأربعة ، كما يتضح من الرسم الآتى :



(شكل رقم ٤)

وطائفة ثانية تذهب الى أن دائرة الجوهر تضم في جوفها أربع دوائر منفصل بعضها عن بعض ، وكل دائرة منها تمثل واحدا من العناصر الأربعة ، كما يتضح من الرسم الآتى :



(شكل رقم ٥)

وطائفة ثالثة تقول ان داخل دائرة الجوهر دوائر ، الأوسع منها تضم في جوفها الأضيق ، وهكذا ، بحيث تكون أوسعها دائرة الحرارة — وهى أحد العنصرين الفاعلين : الحرارة والبرودة — وتليها دائرة العنصر الذى هو منفعل الحرارة ، وأعنى به اليابوسة ، ثم تليها دائرة ثالثة هى دائرة العنصر الفاعل الثانى ، وهو البرودة ؛ وأخيرا تجيء دائرة رابعة للعنصر المنفعل للبرودة ، وهو الرطوبة ؛ وبهذا تكون الصورة على النحو الآتى :



(شكل رقم ٦)

وفي داخل دائرة الرطوبة دائرة أخيرة قيل عنها انها خلاء ، وقيل انها ليست خلاء ، ويفضّل جابر أن يختار لها الغرض الأول .

وأما النفس التي هي الدائرة الثالثة بعد دائرة المبدأ الأول ودائرة العقل ، فانها قد تشبّث بالدائرة التي دونها ، وهي دائرة الجوهر تشبّثا جعلها شيئا واحدا مرئيا ، وهو أول ما اتفعل من أشياء ، ويعدّ بدءا للعالم المحسوس .

هكذا تكون بنية الكون كما يتصورها جابر بن حيان :
دوائر يحوى بعضها بعضا ؛ فدائرة العلة الأولى ، تتلوها من الداخل دائرة العقل ، وهذه تتلوها من الداخل دائرة النفس ، وهذه تتلوها من الداخل دائرة الجوهر ، وهذه تتلوها من

الداخل دوائر للعناصر الأربعة ، وأخيرا تجيء دائرة خلاء ؛ ولقد اتخذ الكون شكل الدائرة لأن الدائرة أكمل الأشكال الهندسية ، وما جاء على صورتها يكون قليل الآفات وغير هالك إلا أن يشاء الله صانعه أن يهلكه ؛ وهو الذى فوق العلة الأولى وتحت مركز الدائرة الصغرى من هذا العالم ، ولذلك كان هو الأول والآخر .

ولا أحسبني بحاجة الى ذكر الشبه التام بين هذا التصور للعالم وبين الصورة التى تصورها أفلوطين - مؤسس الأفلاطونية الحديثة فى الاسكندرية ابان القرن الثالث الميلادى - فمن الله الواحد انبثق العقل ، ومن العقل انبثقت نفس العالم وهى ليست مجسدة ولا قابلة للاقسام ؛ ولهذه النفس مَيَلَان ، فتميل علوا الى الواحد الأسمى ، وتميل سفلا الى عالم الطبيعة ، ومن امتزاجها بالجوهر وما ينحصر فيه من عناصر أربعة تكونت الكائنات الحسية .

فعل البروج والكواكب

(١) البروج والكواكب :

فلك البروج قطعة واحدة منقسمة بطبيعتها اثني عشر قسما ، كل قسم منها ينقسم بدوره ثلاثين قسما ، فيصبح مجموع الأجزاء ثلاثمائة وستين جزءا ، وان هذا الفلك بأجزائه هذه ليسير بالنسبة الى ساكن الأرض من المغرب الى المشرق بحركة خفيفة ، ويعلوه فلك آخر ، هو الأثير ، وهو يتحرك في اتجاه مضاد لاتجاه فلك البروج ، اذ يتحرك من المشرق الى المغرب ، ثم يأتي فلك ثالث هو ما يسمى بفلك الكواكب المتحيرة ، التي تسلك مسارات يحتوى بعضها على بعض ، وأوسعها مدارا هو زحل ، وأصغرها مدارا هو القمر^(١) ، وفيما بين هذا وذاك يكون المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد على هذا الترتيب بادئا من زحل ومنتها الى القمر .

أما البروج الاثنا عشر فهي : الحمل ، الثور ، الجوزاء ، السرطان ، الأسد ، السنبلة ، الميزان ، العقرب ، القوس ، الجدى ، الدلو ، الحوت - وان الراصد من سكان الأرض ليرى الشمس في سيرها تقيم في كل برج من هذه الأبراج الاثني عشر ثلاثين يوما

(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، من ٣٢ - ٣٤ .

على وجه التقريب ، كما يرى زحل مقيماً في كل برج ثلاثين شهراً ،
والمشتري مقيماً في كل برج عاماً ، والمريخ مقيماً في كل برج
أربعين يوماً ، ومثله عطارد والزهرة ، وأما القمر فيقيم في كل برج
يومين ونصف يوم ^(١) .

وان هذه البروج الاثني عشر لتتقسم مجموعات أربعاً على
أساس الطبائع الأربع ، وذلك على الوجه الآتي :

١ — الحمل ، الأسد ، القوس ...

بروج نارية حارة يابسة ، تتدرج في حرارتها هابطة من الحمل
الى القوس .

٢ — الثور ، السنبلة ، الجدى ...

بروج أرضية باردة يابسة ، تتدرج في برودتها على هذا
الترتيب .

٣ — الجوزاء ، الميزان ، الدلو ...

بروج هوائية حارة رطبة ، تتدرج في رطوبتها على هذا
الترتيب .

٤ — السرطان ، العقرب ، الحوت ...

بروج مائية باردة رطبة ، تتدرج على هذا الترتيب .
والكواكب السبعة موزعة على هذه البروج ، فلكل من
الشمس والقمر برج واحد ، أما الشمس فبرجها الأسد ، وأما
القمر فبرجها السرطان ؛ وتبقى عشرة بروج لخمس كواكب ،

(١) نفس المرجع ، ص ٢٨ .

لكل كوكب منها برجان ، أحدهما على عین الشمس والقمر ،
والآخر على يسارهما ، وذلك على الوجه الآتى :

المريخ برجه الحمل ، والقرب .

زحل برجه الدلو ، والجدي .

الزهرة برجها الثور ، والميزان .

المشتري برجه الحوت ، والقوس .

عطارد برجه الجوزاء ، والسنبلة .

وان الكواكب السبعة تختلف في مقدار الحرارة التى
تستمدّها من الشمس باختلاف قربها منها أو بعدها عنها ؛
فالشمس هى التى تعدّ الكواكب كلها بالحرارة والنور ، ولذلك
كانت الكواكب كلها على درجة من الحرارة صغيرة أو كبيرة ،
برغم أنها تنقسم بين الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة واليوسة
والرطوبة ؛ إذ أن منها ما ينتمى الى البرودة — مثلاً — مع كونه
مزوداً بقليل من حرارة الشمس .

لهذا جعلت الشمس وسطاً بين الكواكب لتصل حرارتها الى
الكوكب الأول والكوكب الأخير على تفاوت في الدرجة ، ولولا
الشمس وامدادها لسائر الكواكب بشيء من الحرارة يقل أو
يزيد ، لبطل وجود الفلك بسبب البرد الذى لا حرارة فيه .

والذى يلي الشمس في الحماء هو المريخ ، لأنه أولاً حار
بطبيعته ، وهو قريب من الشمس ثانياً ، فأعطته الشمس من الحماء
الجزء الأكبر ؛ ثم يلي ذلك المشتري ، فهو دون المريخ في الحماء
لبعده عن الشمس ، على أنه أقوى حماء من زحل ، اذ يقع

المشتري وسطا بين حماء المريخ وبرودة زحل ؛ فزحل أقل الكواكب حرارة لأنه أبعدا عن الشمس ، ولما كانت الحرارة والحركة قرينين ، والبرودة والسكون متلازمين ، كان زحل أشد الكواكب سكونا لأنه أقلها حرارة .

وأما الزهرة فتكاد تقرب في الحماء من المريخ ، وكذلك عطارد يكاد يقرب من المشتري ؛ وكذلك يقرب القمر من زحل في درجة البرودة ، لأنهما هما الطرفان .

(ب) خواص النجوم والفعالة :

انه اذا كانت ظواهر الطبيعة مرتبطة في حدوثها بأزمنة معينة ؛ كان لا بد لدراسة كل ظاهرة من تحديد زمنها الملائم لحدوثها ؛ تكن تحديد الزمن مرهون بوضع الأرض بالنسبة الى أجرام السماء ، واذن ينتج عن هذا نتيجة طبيعية لازمة ، وهى أن ثمة علاقة ضرورية بين أوضاع النجوم من جهة ومختلف الظواهر الطبيعية من جهة أخرى ؛ والأمـر بعد ذلك أمر ملاحظة دقيقة وتصنيف من شأنهما أن فصل بكل جرم سماوى مجموعة الظواهر التى تقترن بظهوره ، وفيما يلى ما يقوله ابن حيان فى تلازم نظواهر الطبيعية والكواكب ؛ وأساس التلازم هو طبيعة الكوكب وما تستتبعه من أحداث تلائـمها :

١ - زحل ، وهى بارد يابس ، بطيء الحركة :

فمما يتفق وطبيعته سواد اللون وحدة الطبع وسرعة الانحلال ، والطعوم الحامضة والمرّة ، والوباء ، وظهور ما فى بطن

الأرض الى ظهرها من نبات الجبال والعشب ، والأحجار السوداء
والزرقاء والخضراء ، ومن المعادن : الأسبر ، والماس ، والرمل
والزجاج ، ومن البحار : ما كان منها تتنايؤوى السلاحف ،
والجمال ، والجاموس ، والفيلة ، وكبار الدواب العسيرة الحركة
البطيئة السير ، ذوات الفطنة ؛ ومن النبات : كبار الشجر
والنخيل ، وما يطول زمانه ويقل نوعه ويكثر التقافه وتشتد
صلابته ، وكثيرا ما يكون شجرا بغير تقع للانسان ^(١) .

٢ - المشتري ، وهو حار رطب نيتر مشرق .

ومما يتفق وطبيعته ما كان من البلاد ساطع النور ، يكثر
فيه اللون الأصفر والدرّى الصافي من الأخضر ، والأبيض الناصع
والأحمر الخفيف ، والطعوم الطيبة ، والروائح الزكية المعتدلة ،
والطعوم الحلوة ؛ وتتفق مع طبيعته كثرة الزهر والحجارة ذوات
اللون الأصفر والأحمر الرقيق ، كالرصاص والبلور ، واللؤلؤ ،
والدر ؛ ومن الحيوان : الانسان والقردة والكلاب والثعالب ؛
ومن الأشجار ما كان منها معتدلا في طبيعته كالتين والنبق
والفاكهة الكبيرة ^(٢) .

٣ - المريخ :

ويتفق وطبيعته الأشياء الحمراء والحادة ، وتكثر فيه الذبائح
وفورة الدم كالأشياء والماعز والسحّلان وما يذبح ويصلح

(١) كتاب اخراج ما في القرة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٤٢ - ٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣ .

ويعذب ؛ ومن المواد : الكبريت والمنيسيا والياقوت الأحمر ؛
ومن الأشجار : الحادة والخريفية ، ومن الصناعات : الامارة
وقيادة الجيوش ، وصناعات الجلادين والحدادين والوقادين وكل
عمل يتصل بالنار (١) .

٤ - الشمس :

يتفق معها الأشياء المشرقة النيرة ، والمثلث ، ونشوء العالم ،
وما فيه من نفس وماء وحياة ؛ ومن الأشجار : اللوز والجوز
والأشياء الدنية كالزيتون والصنوبر ، ومن الحيوان : الغزلان
والأسد ، ومن الحجارة : الذهب والياقوت المورّد ؛ والشمس
أكثر الكواكب فعلا في العالم (٢) .

٥ - الزهرة :

يوافقها الأشياء ذوات الحسن والجمال ، وبخاصة من النساء ،
وكذلك يوافقها اعتدال الأمور ورقة القلوب ؛ ومن الحجارة :
النحاس ، ومن الأشجار : الرياحين والفاكهة الطيبة ، ومن ظواهر
المجتمع : الأعراس والولائم ، واللهو والغناء واللعب ؛ ومن
الحيوان : الطيب والعنبر والمسك ، ومن الأشجار : الكافور
والصندل (٣) .

٦ - عطارده :

من لوازمه الحب والدعابة وسرعة الحركة ، والانطباع بكل

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

طبع والمدول الى كل مذهب وقول ؛ ويوافقه من الناس
والحيوان : أهل الجبل ، والثعالب ، وكل ذى مكر وحيلة ،
كالمحتالين واللصوص ؛ ومن الأشجار : الصنصاف ، والأشجار
ذوات الأثر اللطيف فى الأدوية والعقاقير ؛ ومن الحجارة : الزبيق
والأدهان الصافية ؛ ومن الصناعات : الأشياء الدقيقة المسيرة
كالكتابة والهندسة وعلوم الصوّر وجميع الأجهزة اللطيفة
الدقيقة (١) .

٧ - القمر :

ويوافقه الكذب والنميمة والظلم والسرعة وقلة الصبر على
حال واحدة ؛ ومن الأشياء ، الظلمة والماء والجواهر السوداء
الرطبة الخسيسة كالطين والحماة والفضة ؛ ومن الناس : المراءون
والمصابون كالعميان وغير ذلك من ذوى العاهات ؛ ومن الأشجار :
الحشيش وبعض السموم ؛ ومن الأيام : أشرها وأقبحها يوم
الاثنين ، وذلك لأنه يقابل الشهوة وجوانب النقص ؛ فالأول
الكامل هو الواحد ، وأما الثانى فهو للنقص العاجز ، ولهذا
ترى يوم الاثنين هو يوم الأسفار ، ويوم الفتن ، ويوم
الآفات (٢) .

(ج) تفاعل البروج والكواكب :

لقد مرّ بنا أن للبروج خصائص وللکواكب خصائص ؛ وإذا

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .

قلنا البروج والكواكب فقد قلنا أيام السنة وشهورها وفصولها ؛
ونحن الآن ذاكرون فعل البروج والكواكب مجتمعين ؛ لأنه قد
يكون الكوكب الواحد ذا أثر معين وهو في برج معين ، وذا أثر
آخر وهو في برج آخر ؛ وقد أسلفنا لك القول بأن لكل كوكب
من الكواكب السبعة - فيما عدا الشمس والقمر - برجين يظهر
فيهما على دورة فلكه ..

١ - فاذا وقع كوكب حار يابس في برج حار يابس ، تتج
عن اجتماعهما : ثوران النيران ، واحراق القيظ ، وجفاف الشجر
والنبات ، ويبس الأشياء وارتفاع حرارتها ، وثوران الصفراء في
الأجسام ، واحترق الألوان وسرة الصغار الذين هم في الأرحام
وسوادهم ، وقص المياه ، وتجمد الماء والأرض ، وهبوب الرياح
الوبئة المحرقة والمتلونة ، كالرياح الحمراء والصفراء وتلهب
البحر ، وانفقاد الأحجار الشريفة كالكبريت والياقوت (١) .

٢ - واذا وقع كوكب حار رطب في برج حار رطب ، تتج
عن اجتماعهما اعتدال الزمان والدم ، وازدهار الشجر ، وصفاء
السماء والرياح ، واشراق الألوان ؛ وترعرع الحيوان والنبات ؛
فالفضل عندئذ هو فصل الربيع (٢) .

٣ - واذا وقع كوكب بارد يابس في برج بارد يابس ، تتج
عن اجتماعهما فصل الخريف ، وفيه يكون هبوب الرياح

(١) المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ - ١٨ .

السوداوية ، وغلبة السوداء في أبدان الحيوان ، وجفاف الأرض ، وانقصاد المياه واستحالتها الى عناصر أرضية ، وكثرة المواشى الكبار كالجمال والبقيلة والجاموس ^(١) .

٤ - واذا وقع كوكب بارد رطب في برج بارد رطب ، تتج عن اجتماعهما فصل الشتاء والبرد ؛ فتهب الرياح الباردة ، ويشور البحر ، ويخرج ما في جوف البحار الى سطحها ؛ وتلين الأرض وتتحول الأشياء بانحلالها ^(٢) ؛

٥ - واذا وقع كوكب حار يابس في برج رطب بارد ، تتج عن اجتماعهما الصواعق والبروق والرعود والرياح مع مطر قليل وغيم كثير - هذا اذا كانت الغلبة للكواكب على البروج ؛ أما اذا كانت الغلبة للبروج على الكواكب ، فعندئذ تكثر الأمطار وتقل البروق والرعود والصواعق وتكثر الزلازل ؛ فاذا اعتدلا اعتدل الزمان وتكافأت الطبائع كما وكيفما ، وهنا يكون ظهور الأنبياء ^(٣) .

٦ - وأخيرا اذا وقع كوكب حار رطب في برج بارد يابس ، كان الزمان أصلح زمان للفلاسفة والعلماء ^(٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢١ .

(د) طبائع البلدان :

البلدان لا تشذ عن بقية كائنات الطبيعة في تأثرها بالعناصر الأولية ، وبمواضع النجوم ومختلف البروج ، وفي تقسيم البلدان على هذه الأسس ، يقول جابر أن الناس قد انقسموا في ذلك فريقين ، ثم انشعب أحد الفريقين شعبتين :

١ - أما الفريق الأول فقد قسم البلاد أربعة أقسام على أساس الطبائع الأربع المركبة ، لأن البلدان في رأيهم هي صتيعة هذه الطبائع التي هي : النار والهواء والماء والأرض ، فإن صبح هذا يكون التقسيم كما يلي : فالمغرب من فعل الحرارة ، والمشرق من فعل البرودة ، والشمال من فعل اليبوسة ، والجنوب من فعل الرطوبة - واثنا لنلاحظ هنا عدم اتساق في القول ، فبعد أن قرر جابر أن الطبائع المتحركة في البلدان هي الطبائع الثواني المركبة : النار والهواء والماء والأرض ، راح من فوره يقسمها على أساس الطبائع الأوائل البسائط ، وهي : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، مع أن كل واحد من الطبائع المركبة - كما قد أسلفنا القول مرارا - مؤلف من طبيعتين بسيطتين ، فالنار مؤلفة من الحرارة واليبوسة معا ، والهواء مؤلف من الحرارة والرطوبة معا ، والماء مؤلف من البرودة والرطوبة معا ، والأرض مؤلفة من البرودة واليبوسة معا .

٢ - وأما الفريق الثاني فينشعب شعبتين : أحدهما تقسم البلاد حسب الكواكب السبعة ، والأخرى تقسمها حسب البروج الاثني عشر :

(١) فان قسمت حسب الكواكب ، كان تقسيمها كما يلي :

١ - زحل يقابل المشرق كله وأقصى البلاد ومواقع البرد
الغالب .

٢ - المشتري يقابل مواضع الشمال حيث الاعتدال .

٣ - المريخ يقابل المغرب والحماة واستدامة طلوع الشمس .

٤ - الشمس تقابل المواضع الطاهرة المحرقة .

٥ - الزهرة تقابل المواضع المعتدلة .

٦ - عطارد يقابل البلاد المتقلبة المتغيرة من طبع الى طبع .

٧ - القمر يقابل المواضع المظلمة وبطون الأرض .

(ب) وان قسمت البلاد حسب البروج ، كان التقسيم كما يلي :

١ - الحمل يقابل البلاد المعتدلة .

٢ - الثور يقابل المواضع التي تكثر فيها الحرب .

٣ - الجوزاء تقابل الفيافي .

٤ - السرطان يقابل مواضع الماء والبخار .

٥ - الأسد يقابل مواضع الاحراق والحرارة .

٦ - السنبلة تقابل مواضع الصحارى والعمارة (؟) .

٧ - الميزان يقابل الأماكن الواقعة بين المدن .

٨ - العقرب يقابل الأنهار الكبار .

ويكتفى جابر بذكر هذه الثمانية ، ثم يقول : وعلى مثل ذلك

تكون الأربعة الباقية على سبيل التجربة ^(١) - وأيسر قد نوجهه

(١) كتاب اخراج ماء في القوة الى الفحل ، مختلوات كراوس ، ص ٣٩ - ٤٠ .

لجابر في تقسيماته هذه ، أنه لا يراعى فيها ثبات الأساس الذي يقوم عليه التقسيم ، فمثلا يجعل البلاد المعتدلة قسما ، والمواضع التي تكثر فيها الحرب قسما آخر ، كأنما الحرب لا يجوز لها أن تكثر في البلاد المعتدلة ؛ وكذلك يجعل البلاد الحارة قسما ، والبلاد ذوات الأنهار الكبيرة قسما آخر ، كأنما الأنهار الكبيرة لا يجوز أن تجري في البلاد الحارة ، وهكذا — لكننا معنيون أولا وقبل كل شيء بمرض علم جابر وفلسفته عرضا يقدم للمقارىء صورة الواقع كما وقع .

علم الكيمياء

(١) جابر العلم :

جَبَرَ الشيءَ يجبره فهو جابره ، اذا أعاد تنظيمَ الشيء وأصلح فاسده وقوّم بناءه ؛ ولقد قيل ان جابرا سمي باسمه هذا ، لأنه هو الذى أعاد تنظيم العلم الطبيعى وأعاد بناءه على نحو ما كان عليه عند أرسطو ، قبل أن يصيبه الفساد بامتزاجه بالسحر فى العصور الوسطى .

كان أرسطو أول من دعا فى اصرار الى أن تكون المشاهدة والتجربة أساس علمنا بالطبيعة ؛ وذهب الزمن بالمعلم الأول ، وبقيت بعده آثاره وذكره ، فلقى من العصور الوسطى اجلالا هو به جدير ، لكن عوامل كثيرة فعلت فى عقول الناس فعلها ، حتى لقد تنوسى الباب الذى من أجله كان شيخ الفلاسفة الأقدمين حقيقا بالتقدير والتوقير ، وبقيت القشور دون لبابها تحظى بالنصيب الأوفر من اجلال الناس لمعلمهم الأول ؛ فنشأت أرسطية مزيفة سلّطت على العقول ، وبعد أن كانت الفلسفة الأرسطية فى روحها الحقيقية حافزا الى العلم الصحيح ، أصبحت بديلتها الزائفة حائلا دون الوصول الى ذلك العلم الصحيح ، وقيدا يقيد أصحاب الفكر فلا يخلّى بينهم وبين الحركة الطليقة

الحرارة - وليست الحال على هذا النحو في أوروبا حتى قامت النهضة في القرن السادس عشر .

كان أرسطو - ومع آخرون من فلاسفة اليونان الأقدمين - لا يأخذ بالرأى القائل ان الطبيعة تنحل الى وحدات صغيرة هي الذرات ، وهو الرأى الذى كان قد ذهب اليه ديمقريطس وأتباعه ، اذ كان الرأى عند أرسطو فى ذلك هو أن المادة الأولية ويطلق عليها اسم الهولى - قد اكتسبت صورا أربعا ، هي الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، فنشأ عن ذلك أربعة أجسام بسيطة ، هي النار والهواء والماء والتراب ؛ ومن هذه تتألف سائر الأشياء ؛ وانما نشأت الأجسام الأربعة البسيطة بالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنتين اثنتين : فالنار حرارة ويبوسة ، والهواء حرارة ورطوبة - اذ الهواء ضرب من بخار الماء - والماء برودة ورطوبة ، والتراب برودة ويبوسة ^(١) ؛ على أن الأجسام المركبة فى الطبيعة تتألف من الأجسام البسيطة مجتمعة دائما ؛ فما من شئ الا وفيه النار والهواء والماء والتراب بدرجات ؛ فهي كلها على درجة من الحرارة معينة ، ويتخلل فيها الهواء ، وهي كلها أيضا مشتملة على ماء وهو الذى يجعلها قابلة للتشكيل ، ثم هي كلها مشتملة على أرض ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فما دام كل شئ قابلا

(١) كتاب الكون والفساد لأرسطو ، ٣٢٠ ب - ويلاحظ أن جابرا بن حيان قد أخذ من أرسطو رأيه هذا ، كما أوضحنا بالتفصيل فى الفصل الخامس ؛ وفى غيره من الفصول السابقة .

للمصيرورة والتحول ، فانه لا بد أن يكون مشتتلا على أضداد ؛ لأنه لو كان — فرضا — مؤلفا من حرارة مطلقة فقط ، لما كان هنالك سبيل الى تحوله الى ما ليس بحرارة ؛ اذ من أين يأتيه ما ليس فيه ؟ فوجود النار — وهى حرارة ويوسنة — يقتضى بالضرورة وجود ضدها وهو الماء — لأنه برودة ورطوبة — كما أن وجود الأرض — وهى برودة ويوسنة — يقتضى بالضرورة وجود ضدها وهو الهواء — لأنه حرارة ورطوبة ؛ فحسبك أن تقول عن شيء ان فيه أرضا وماء ، لتقول ضئنا ان فيه كذلك الضدين الآخرين ، وهما الهواء والنار ، ما دمت تعترف لذلك الشيء بإمكان التحول والتغير ؛ ومن هنا لزم أن قول عن كل جسم مركب انه يشتمل على كل الأجسام البسيطة في آن معا^(١).

فلما انتقل مركز العلم الى الاسكندرية بعد أفول نجمه في اليونان ، امتزج العلم النظرى بالروح التصوفية السائدة هناك ، فكان أن امتزجت الكيمياء بالسحر امتزاجا عاق تقدمها — في أوروبا — ابان العصور الوسطى ؛ لكن ظهور الاسلام في الشرق الأوسط ، وغزو العرب لمصر وسوريا وفارس ، قد غير من الموقف ؛ اذ : « تفرض المسلمون الأولون عن أنفسهم كثيرا من الالغاز الصيانية الذى كانت مدرسة الاسكندرية قد أدخلته على العلم ؛ وقاموا بتنقية الجو العقلى — لفترة من الزمن — فكانوا باجتهين عن المعرفة يشتعلون حماسة وجد^٢ ؛ ... فترجمت كتب

(١) المرجع السابق ، ٣٣٤ ب ، ١٢٣٥ .

لا عدد لها من اليونانية ، وخصوصا في حكم هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩) والمأمون (٨١٣ - ٨٣٣) وظهرت الكيمياء بنصيبتها من العناية في غمرة هذه الحماسة الشاملة للعلوم ؛ ... وكان الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (مات سنة ٧٠٤ هـ) أول من أشاع علم الكيمياء بين المسلمين ، غير أن شهرته قد خسفتها شهرة تلميذه جابر - أبو موسى جابر بن حيان - الذي هو جدير - لأسباب كثيرة - بأن يُعدَّ أول من يستحق لقب الكيماوى « (١) .

« كانت فلسفة جابر - شأنه شأن جميع المسلمين - أرسطية مُعدَّلة ؛ ونظريته في تكوين المادة هي نفسها - في جوانبها الهامة كلها - نظرية أرسطو ؛ ولم تكن عبقرية جابر ترضى له بالاستسلام للتأمل العقيم المنقطع الصلة بالواقع المشاهد ؛ فآثر - كما آثر كثيرون من المسلمين الذين جاءوا بعده - العمل على شطح الخيال ؛ فجاءت آراؤه - على وجه الاجمال - واضحة ودقيقة ؛ والاضافات التي أضافها الى الكيمياء هي التي سوَّغت بحق - لقيمتها - أن يُنمَّعَ باسم « جابر » ، لأنه هو الذي « جَبَّر » العلم - أى أعاد تنظيمه - وأقامه على أساس ثابت » (٢) .

Holmyard, E. J. , Chemistry to the Time of Dalton : (١)

من ١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(ب) الوجود بالقوة والوجود بالفعل :

الوجود بالقوة والوجود بالفعل فكرتان ترتدان الى أرسطو؛ وذلك أن أرسطو اذ ردَّ الوجود والموجودات الى مبدئين أساسيين هما : الهولى والصورة ، أى المادة التى منها يصنع الشئ والشكل الوظيفى الذى تكتسبه المادة لتصبح ذلك الشئ ، فقد تصور المادة الأولية مستعدة أن تكون أى شئ ، فهى تتلقى الصورة التى تنطبع بها لتتعيّن بفضل تلك الصورة شيئاً فعلياً معيناً ؛ كقطعة الخشب غير المصنوع فيها استعداد أن تكون منضدة أو مقعداً ، حسب الصورة التى يخلعها عليها النجار ، واذن قطعة الخشب فيها منضدة « بالقوة » وفيها مقعد « بالقوة » ، لكنها تصبح منضدة « بالفعل » أو مقعداً « بالفعل » حين تتم صناعتها وتشكيلها .

وكل فيلسوف يأخذ بفكرة قابلية تحول الأشياء بعضها الى بعض فهو يأخذ تبعاً لذلك بفكرة الوجود بالقوة والوجود بالفعل ؛ لأنك اذا قلت ان هذه الأرض قد تتحول نباتاً ، فقد قلت فى الوقت نفسه ان النبات موجود فى الأرض « بالقوة » وينتظر الظروف المواتية ليصبح نباتاً موجوداً « بالفعل » ؛ وكذلك الرجل الذى سيخرج من طفل مثلاً ، موجود فى الطفل « بالقوة » حتى اذا ما اكتمل الرجل تكويناً ، أصبح رجلاً موجوداً « بالفعل » وهكذا ؛ والفكرة الأساسية عند عالمنا الفيلسوف جابر بن حيان ، هى أن العناصر يتحول بعضها الى بعض — كما سنذكر تفصيلاً فيما بعد — فالتحاس — مثلاً — قد يتحول بتدبير المدبّر

ذهبا ، ومعنى ذلك أن الذهب كان موجودا في النحاس «بالقوة» حتى إذا ما خرج منه أصبح الذهب موجودا « بالفعل » .
ويشرح جابر هذين النوعين من الوجود ، بقوله : « الشيء الذى هو بالقوة هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل ، كقيام القاعد وقعود القائم » ^(١) فالقاعد قاعد بالفعل لكنه قائم « بالقوة » لأن فيه استعدادا أو قدرة على أن يحيل قعوده قياما ، وكذلك القائم قائم بالفعل ، لكنه قاعد « بالقوة » لأن فيه استعدادا أو قدرة على أن يحيل قيامه قعودا ، ويعضى جابر فى الشرح فيقول : « الشيء الذى بالقوة ، ما هو فيه هو الذى يمكن أن يتأتى منه الشيء الذى بالفعل ... كما نمثل لك أن الفضة التى لا فرق بينها وبين الذهب إلا الرزاق والصفرة يمكن أن تصير ذهبا ، فللفضة — بالقوة — أدنى قبول للرزاق حتى تصير فى قوام الذهب ، ولها أدنى قبول للصفرة حتى تكون بلون الذهب ، ولو لم يكن ذلك لها بالقوة لم يتأت ذلك عنها فى الفعل ... وكما أن للنار أن تصير هواء بالقوة ، وللحواء أن يصير ماء بالقوة ، وللماء أن يصير أرضا بالقوة ، فللنار أن تصير أرضا بالقوة ، لأن « ا » ان كانت فى بعض « ب » ، و « ب » فى بعض « ج » ، و « ج » فى بعض « د » ، ف « د » فى بعض « ا » ضرورة ، « ا » فى بعض « د » — هذا ما لا شك فيه ، وكذلك ما يستوعب الكلليات اذا عكس هذا القول — لا عكسا منطقيا ،

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٢ .

بل عكس التناقض والتقابل - فانه يكون : (ا) في كل (ب) ،
(ب) في كل (ج) ، (ج) في كل (د) ، ف (ا) - ضرورة -
في كل (د) » ^(١) .

أما الوجود بالفعل فيقول عنه جابر : « الشيء الذي بالفعل
هو الموجود في الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة ، كعمود
القاعد وقيام القائم » ^(٢) - أي أن الموجود وجودا فعليا هو
الشيء كما هو كائن في اللحظة الحاضرة ؛ فالقاعد قموده يكون
موجودا بالفعل ، والقائم قيامه يكون موجودا بالفعل ، وهكذا .
ولا يكون الشيء موجودا بالفعل الا اذا كان من قبل ذلك
موجودا بالقوة ثم ظهر ؛ وهنا ينشأ هذا السؤال الهام : هل كل
ما هو موجود بالقوة سيخرج حتما الى وجود بالفعل ؟ أم أن
من بينه ما هو خارج ، ومن بينه ما هو ممتنع الخروج ، وما هو
ممكن الخروج ، فربما خرج الى الفعل وربما لبث على كموه ؟ .
هذا سؤال هام لأنه يحدد مدى ما يستطيع العالم أن
يتناوله بالتحويل في تجاربه العلمية ، حتى لا يحاول المستحيل ،
وحتى لا يئأس مما هو ممكن ؛ وقد أجاب ابن حيان عن السؤال
اجابة دقيقة شاملة موجزة ؛ اذ يقول ان الأشياء اقسمت قسمين :
فهى اما بسيطة واما مركبة ؛ على أن كل ما نراه في الطبيعة من
أشياء هو من قبيل المركبات ، وتركيبها يكون على درجات :

(١) نفس المرجع ، ص ٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢ .

فمنها مركب أول ، ومنها مركب ثان ، ومنها مركب ثالث أو مركب المركب .

فأما العناصر الأولية البسيطة فبحال أن يخرج كل ما فيها بالقوة الى وجود بالفعل ؛ وذلك لأن العنصر البسيط هو بحكم بساطته هذه غير متناه ، وهو لذلك غير فان - فالذى يتناهى الى حدود معينة ويجوز عليه الفساد والفناء هو المركب - فاذا كان العنصر البسيط هو كما ذكرنا ، فليس كل ما فيه بالقوة خارجا الى الفعل ، اذ لو حدث ذلك لصار الى انتهاء ؛ وقد قلنا انه غير متناه .

وأما المركب : الأول والثاني والثالث ، فهو الذى يجوز عليه الخروج كله من القوة الى الفعل ؛ فجميع ما فى الطبيعة يمكن خروج كل ما فيه من حالة الكمون الى حالة العكس ؛ أما ما يسمى بالمركب الأول ، فهو الطبيعة على اطلاقها ، وأما المركب الثانى فهو النار والهواء والأرض والماء ، وأما المركب الثالث - أى مركب المركب - فهو الأجناس الثلاثة : الحيوان والحجر والنبات (١) .

فمتى يمتنع خروج كائن من كائن آخر ؟ يجيب جابر بقوله : « ان الأشياء التى يمتنع ويعسر خروجها من القوة الى الفعل على ضربين : اما أن يترام من الأشياء ما ليس فيها بالقوة ... واما أن يرام من الأشياء ما فيها بالقوة ولكن عسرَ خروجه الى الفعل ..

(١) المرجع السابق ، ص ٤ - ٥ .

كالذى يروم خروج الماء من النار من أول وهلة : « فان هذا (أى الماء) وان كان لها (أى للنار) بالقوة متمتع ، الا أنهم عملوه على ترتيب ... فأما أن يكون ذلك من أول وهلة فلا ؛ وكذلك القائم القاعد بالقوة ، ولكن بعد تقضى زمان القعود وانهائه بحركة القاعد للقيام ، وحركة الارادة ، وأمثال ذلك .

« واذ قد بان ذلك ، فان فى الأشياء كلها وجودا للأشياء كلها ، ولكن على وجوه من الاستخراج ؛ فان النار فى الحجر كامنة لا تظهر ، وهى له بالقوة ؛ فاذا زُيدَ أورىَ فظهرت ؛ وكذلك الشمع فى النحل ؛ ولو أخذنا مائة ألف نحلة أو ألف كوكب نحل ، ثم عصرناها وطبخناها ودبّرناها تدييرنا للعسل الذى فيه الشمع ، لم يخرج منه دائق شمع ، ولكن النحل اذا تغذى غذاء معتدلا ، وعملت له الكثوى التى يأوى اليها ، وعَمِلَ العسل ، واجتنبىَ ذلك العسل ، خرج منه الشمع .

« فقد وضح من هذا القول أن التديير على القصد المستقيم هو الذى يخرج ما فى قوى الأشياء — مما هو بالقوة الى الفعل — فيما يخرج هو بطبعه ، وفيما لا يخرج حتى يخرج . « لأن فى قوى الأشياء ما يخرج بغير تديير مدبّر ، ولكن الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التى لا تعالج بالسقنى واللتاح وأمثال ذلك ، فتخرج من القوة الى الفعل بأنفسها وفى زمانها — وأما غير ذلك مما عِلِّتْهُ اخراج التديير للأشياء (فهو محتاج الى تديير طريقة لاخراجها) » (١) .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٦ — ٧ .

في هذا النص الدقيق الواضح نجد فلسفة الكيمياء كلها عند ابن حيان ؛ وأساسها هو أن الكيموى يحذو حذو الطبيعة في تكوينها للأشياء ، وكل الفرق هو أن الطبيعة تعمل من تلقاء نفسها ، وأما الكيموى فيعمل عمله بتجربة مدبرة ؛ لكن كل ما تؤديه الطبيعة من عمليات تحويل الأشياء بعضها الى بعض ، هو في استطاع الكيموى أن يؤديه ؛ غير أن الأمر يحتاج من الكيموى الى تبصّر وحذر ؛ فقد لا يكون التحويل ممكنا بضربة واحدة ، بل يتطلب خطوات متدرجة تنتهى آخر الأمر الى النتيجة المطلوبة ؛ ولو ألقن العالم دراسة موضوعه وما يحتاج اليه من خطوات في عملية تحويله ، لأمكنه لا أن يحاكي الطبيعة في فعلها فقط ، بل أن يعمل ما تعمله الطبيعة في وقت أقصر ؛ اذ قد يتطلب تكوين الذهب في حضان الطبيعة آلاف السنين ، لكن الكيموى في استطاعه أن يعمل العملية نفسها في فترة وجيزة — ويلخص جابر فلسفته الكيموية هذه في جملة واحدة ترد في « كتاب السبعين » يقول فيها : « في قوة الانسان أن يعمل كعمل الطبيعة »^(١) لا فرق في ذلك بين حجر ونبات وحيوان وانسان ، وسنذكر تفصيل ذلك في حينه .

فلعلنا بعد هذا نفهم مراد جابر عندما عرّف الكيمياء بقوله : « حَكْمُ الكيمياء اظهار ليس في أيس ... اذ « ليس » عندهم عدمٌ و « أيس » عندهم وجود — وكذلك الكيمياء انما هي

(١) كتاب السبعين ، مختارات كراوس ، ص ٤٦٢ .

اعطاء الأجسام أصباغا لم تكن لها «^(١)» ؛ ولئن كنا نألف في كلامنا اليوم أن نسمع وأن نستخدم كلمة « ليس » لندل بها على نقي شيء عن شيء ، كأن نقول - مثلا - ليس القمر مضيقا ، فلسنا نألف مقابلتها الدالة على ايجاب ، وهي كلمة « آيس » التي تشير الى وجود شيء وجودا فعليا ، فضوء القمر حين يضيء « آيس » ، وهذا القلم في يدي الآن « آيس » وهكذا ؛ ومهمة الكيمياء هي أن توجد في الشيء صفة ليست قائمة فيه بالفعل (وان تكن طبعا قائمة فيه بالقوة والا لما أمكن اخراجها من العدم) .

(ج) الاكسير :

قلنا انه كما جاز للطبيعة أن تحول الأشياء بعضها الى بعض ، فتحول الأرض والماء نباتا ، وتحول النبات في النحل شمعا وعسلا ، وتحول الرصاص في جوف الأرض ذهباً وهكذا ، فكذلك يمكن لعالم الكيمياء أن يحاكي الطبيعة في صنعها بتجارب يصطنعها فيؤدي بها نفس الذي تؤديه الطبيعة ، ولكنه يؤديه في مدة أقصر ؛ فاذا اهتدى العالم الى الوسيلة التي يخرج بها شيئا من شيء كانت تلك الوسيلة هي الاكسير .

فالأمر في معالجة شيء مّا معالجة تردده الى ما يراد رده الىه ،

(١) الجزء الثاني من كتاب الاحجار على رأي بليناس ، مختارات كراوس ، ص :

هو كالأمر في معالجة المريض ، يركب له الدواء الذي يردّه من حالة المرض الى حالة الصحة ، بإضافة ما ينقصه أو بحذف ما قد زيد عليه ، وبهذه الاضافة أو الحذف نحصل على التوازن لما كان قد اختل توازنه ؛ وبديهي أن يكون للدواء صفة مضادة للصفة التي جاوزت حدها نقصا أو زيادة ، فهو الذي يزيد ما قد نقص ويتنقص ما قد زاد ؛ وهكذا يفعل عالم الكيمياء ازاء المعدن الذي يريد تحويله : يعطيه « الدواء » الذي يكسبه توازنا من شأنه أن يجعل منه معدنا آخر ، هو المعدن المقصود ، « فالدواء » في هذه الحالة هو ما يسمى بالاكسير .

وواضح أن مثل هذا التحويل من حالة قائمة الى حالة أخرى مطلوبة ، يتوقف على علم العالم علما كاملا بعناصر التركيب في كلتا الحالتين ، فيعلم مم يتركب الشيء المراد تحويله وكيف يتركب ، كما يعلم مم يتركب الشيء المراد الحصول عليه وكيف يتركب ؛ وهذا هو ما يسمّى عند جابر بالموازين — وسنتحدث عنها في فقرة تالية — وان نظرية جابر في الاكسير وفي الميزان لهما موضع الأصالة الحقيقية التي تنسب اليه في علم الكيمياء ^(١) .

وهو يشتق الاكسير الذي يستخدمه في عملياته الكيموية من أنواع الكائنات الثلاثة مفردة ومجتمعة ؛ فتراه يقول : ان ثمة سبعة أنواع من الاكسير : ١ — اكسير يشتق من المعادن ، ٢ — اكسير يشتق من الحيوان ، ٣ — اكسير يشتق من النبات ،

(١) Kraus, Paul, Jabir Ibn Hayyan : الجزء الثاني ، ص ٢ .

- ١ - اكسير يشتق من امتزاج المواد الحيوانية والنباتية معا ،
- ٤ - اكسير يشتق من امتزاج المواد المعدنية والنباتية معا ،
- ٦ - اكسير يشتق من امتزاج المواد المعدنية والحيوانية معا ،
- ٧ - اكسير يشتق من امتزاج المواد المعدنية والنباتية والحيوانية معا ^(١) .

ونكتفى في هذه الفقرة بذكر وجه واحد من أوجه التحويل الذى يقوم به الكيموى ، وهو تحويل المعادن بعضها الى بعض ، فعلى أى أساس يكون ذلك ، وكيف ؟ .

المعادن الرئيسية سبعة : الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والزيق والأسرب ^(٢) ، وهى التى تكون « قانون الصنعة » - كما يقول جابر ، أى أن عليها تتوقف قوانين علم الكيمياء ؛ غير أن هذه المعادن السبعة قد تكونت في جوف الأرض من معدنين أساسيين ، هما الكبريت والزيق ، فهذان المعدنان اذ يمتزجان بنسب مختلفة يتكون منهما بقية المعادن المذكورة ؛ فكأنما هذه المعادن لاتباين الا في الكيفيات العرضية التى طرأت نتيجة للنسبة التى مزج بها الكبريت والزيق في باطن الأرض ؛ على أن الكبريت والزيق تتفاوت طبيعتهما باختلاف تربة الأرض التى نشأ فيها ، وباختلاف الكواكب (أى المقومات

(١) الجزء الثالث من كتاب الاحجار على رأى بليناس .

(٢) كتاب العاقل ، وفي مواضع أخرى كثيرة من كتبه الأخرى .

(والأسرب هو القصدير) .

الزمنية) التى أحاطت بتكوينهما ؛ مثال ذلك أن يكون جزء الأرض الذى فيه نشأ الكبريت أو الزبيق معرضا لحرارة الشمس ؛ فقد يجئ الكبريت هيا لطيفا ، وهو ما يسمى بكبريت الذهب ، لأنه هو الكبريت الذى اذا ما مزج معه الزبيق فى مركب واحد سليم التوازن فى مقاديره ، تتج عن امتزاجهما الذهب ؛ فلأن اتزان عناصر المزج فى الذهب قد جاء على أتمه تراه يقاوم النار ، فلا تقوى النار على احراقه كما تحرق سائر المعادن (١) .

ونعود الى المعادن السبعة الرئيسية التى هى مدار علم الكيمياء ، (وقد تسمى بالأحجار السبعة) : الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والزبيق والقصدير ؛ فنقول : ان نظرية جابر هى أن كل معدن من هذه المعادن يظهر فى خارجه كيفيتين من الكيفيات البسيطة الأربع (الحرارة والبرودة واليوسسة والرطوبة) ويختفى فى باطنه الكيفيتين الأخرين ؛ وبالكيمياء نستطيع اظهار الباطن واخفاء الظاهر فيتحول المعدن القائم معدنا آخر ؛ ولو قلنا هذا الكلام نفسه بعبارة أخرى ، قلنا : ان لكل معدن من هذه المعادن صفتين موجودتين بالفعل ، وصفتين أخريين موجودتين فيه بالقوة ، فلو استخرجنا ما هو موجود بالقوة الى موجود بالفعل ، تبدل المعدن معدنا آخر (٢) .
والقائمة الآتية تبين لكل معدن صفتيه الظاهرتين وصفتيه الباطنتين :

(١) كتاب الإيضاح .

(٢) كتاب السبعين ، المقالة ٢٢ .

اسم المعدن	صفتاه الظاهرتان	صفتاه الباطنتان
الذهب	حار ، رطب	بارد ، يابس
الفضة	بارد ، يابس	حار ، رطب
النحاس	حار ، يابس (أقل يوسنة من الحديد) .	بارد ، رطب
الحديد	حار ، يابس جدا (صلب)	بارد ، رطب (رخو)
الرماس	بارد ، يابس (قليل اليوسنة جدا) .	حار ، رطب (صلب)
الزئبق	بارد ، رطب (رخو)	حار ، يابس (صلب)
القصدير	بارد ، رطب (رخو)	حار ، يابس (صلب)

ومعنى هذا أن كل معدن يشتمل فى جوفه على معدن آخر يناقضه فى صفاته ؛ فالفضة من داخل هى نفسها الذهب من خارج ، فلو أخرجنا ما هو مكنون فى باطن الفضة الى ظاهرها ودسنا ظاهرها فى باطنها ، كان لنا بذلك معدن الذهب ؛ فاذا أراد الكيموى تحويل الفضة الى ذهب ، كان عليه أولا أن يزيح برودتها الظاهرة لتخرج بدلها الحرارة الكامنة ، ثم يزيح — ثانيا — يبوستها الظاهرة لتخرج بدلها الرطوبة الكامنة ، حتى اذا ما اجتمع فى الظاهر حرارة ورطوبة معا كان ما بين أيدينا ذهباً .

ولو أجرى الكيموى تجاربه على قطعة من الحديد — مثلاً — ظاهرها حرارة ويبوسة شديدة ، فله أن يزيح اليبوسة وحدها الى الداخل لتخرج مكانها الرطوبة ، وبذلك يصبح الظاهر حرارة ورطوبة ؛ أى أن المعدن يصبح ذهباً ؛ أو أن يزيح الحرارة الظاهرة الى الداخل لتخرج مكانها البرودة الكامنة ، وبذلك يصبح الظاهر برودة ويبوسة ، أى أن المعدن يصبح فضة ؛ أو أن يزيح الحرارة واليبوسة الظاهرين كليهما ، ليخرج مكانهما البرودة والرطوبة الكامنان فيكون الناتج زئبقاً (أو قصديراً حسب درجة الليونة أى درجة الرطوبة التى تظهر) .

وبنفس الطريقة يمكن رد أى معدن الى أى معدن آخر وبصفة خاصة يمكن رد أى معدن الى ذهب ، اذ ما علينا لكى نحول معدناً ما الى ذهب الا أن نجعل الكيفيتين الظاهرتين هما : الحرارة والرطوبة ؛ فان كان المعدن المراد تحويله نحاساً

— وظاهر النحاس حرارة ويبوسة — كان أماننا كيفية واحدة هي التي نحتاج الى دسّمها في الداخل ليخرج ضدها من الداخل فيحل محلها ، فالنحاس والذهب يشتركان في الحرارة ، ويختلفان في أن الذهب رطب والنحاس يابس ، فاذا أخرجنا للنحاس رطوبته الدفينة فيه ، كان ذهباً .

أما ان كان المعدن المراد تحويله رصاصاً ، فما هنا نجد التضاد بين الرصاص والذهب في الكيفيتين معا ، فالرصاص بارد والذهب حار ، والرصاص يابس والذهب رطب ، فعندئذ علينا أن نعالج الصفتين جميعاً ، فندخلهما الى الباطن ، ليخرج مكانهما الضدان وبذلك يصير الرصاص ذهباً — وهكذا .

وأود أن أعيد هذا الذي قلته في تحويل المعادن بلغة جابر نفسه ، كما ساق الموضوع في المقالة الثانية والثلاثين من كتاب السبعين ؛ قال : « ... لا يخلو كل موجود أن يكون فيه طبعان — فاعل ومنفعل — ظاهران ، وطبعان — فاعل ومنفعل — باطنان ^(١) ، ... ولذلك سهل عليهم وقرب ردّ الأجسام الى أصولها في أقرب مدة ، وهو أن يقلبوا الطبائع في الأجسام ، فيجعلون الباطن ظاهراً والظاهر باطناً ؛ فأما الحديد فان ظاهره فاسد وباطنه فاسد ، لأن ظاهره حديد ، وهو فاسد عند الفضة

(١) نذكر القارئ بأن الطبعين الفاعلين هما : الحرارة والبرودة ، وأن الطبعين المنفعلين هما : اليبوسة والرطوبة .

والذهب ، وباطنه زبيق وهو فاسد عندهما أيضا ^(١) ، فإذا قلبوا الحديد الى الزبيقية صار ظاهره باردا رطباً وباطنه حاراً يابساً ، فأظهروا حرارته وأبطنوا برودته ، فصار الظاهر حاراً رطباً وذلك ذهب ، وصار باطنه بارداً يابساً وذلك فضة أو رصاص ؛ لأن منهم من قال ان باطن الذهب رصاص ومنهم من قال ان باطنه فضة وهى قولة حسنة ، ونحن نذكر ذلك كله وكيف يتقلب فاعرفه .

« ان الأصل فى ذلك أن تعلم أولاً أن من هذه الأجسام ما ينبغى أن تثبتن عنصره الظاهرين وتظهر عنصره الباطنين حتى يكمل ويصير جسماً غير فاسد على ما يراد من ذلك - وهو سرهم - وبعض هذه الأجسام ينبغى أن يستخرج له عنصر من باطنه فيظهر ، ويثبتن فيه ضد ذلك العنصر ، ونحن نذكر ذلك لتعرفه .

(١) ظاهر الحديد حار يابس صلب ، وباطنه بارد رطب رخو ؛ والمقصود بقوله ان ظاهره فاسد وباطنه فاسد كذلك عند الذهب والفضة ، هو انه لا ظاهره ولا باطنه يساوى فى الطباع ظاهر الذهب أو الفضة ؛ فظاهر الذهب حار رطب وهو مختلف من ظاهر الحديد وباطنه مما ؛ وظاهر الفضة بارد يابس وهو أيضاً مختلف من ظاهر الحديد وباطنه مما - وبلاحظ ان باطن الحديد (أى البرودة والرطوبة الرخوة) مساو لظاهر الزبيق ، فلو قلب الحديد باطناً لظاهر لنشأ لدينا زبيق ، ولم ينشأ لنا لا ذهب ولا فضة ؛ فلو أريد استخراج أحد هذين من الحديد ، تم ذلك على خطوتين ، فيحول الحديد الى زبيق أولاً (أى أن يكون ظاهره بارداً رطباً) ثم بعد ذلك اما أن نبطن برودته ونظهر حرارته بحيث يكون الظاهر حاراً رطباً (وهذا ذهب) واما أن نبطن رطوبته ونظهر يبوسه بحيث يكون الظاهر بارداً يابساً (وهذا فضة أو رصاص) .

« ان الأسرب (= الرصاص) بارد يابس في ظاهره رخو جدا ، وهو حار رطب في باطنه صلب ؛ ومعنى رخو وصلب أن كل جسم خلقه الله تعالى باطنه مخالف لظاهره في اللين والقساحة ؛ والدليل على ذلك أنه اذا قلبت طبائعه فرجع ظاهره باطنا وباطنه ظاهرا ان كان رطبا قسح^١ ، وان كان قاسحا ترطب^٢ ؛ فهذا ما في الأسرب من الكلام

« وأما القلعي (= القصدير) فان أصله المتركب عليه أولا الأربع طبائع : فظاهره بارد رطب رخو ، وباطنه حار يابس صلب ... فاذا أبطنت ظاهره ، وأظهرت باطنه قسح^٣ فصار حديدا ...

« وأما الحديد فأصله المتكون عنه الأربع طبائع ، وخص^٤ ظاهره من ذلك بالحرارة وكثرة اليبس ، فباطنه اذن على الأصل بارد رطب ، وهو كذلك ، وهو صلب الظاهر رخو الباطن ؛ وما في الأجسام أصلب منه ظاهرا ، فكذلك رخاوة باطنه على قدر صلابة ظاهره على الأصل ؛ وكذلك يكون بالتدوير اذا قلبت أعيانه ؛ والذي على هذا المثال الزبيق^(١) ؛ فان ظاهره (أى ظاهر الحديد) حديد وباطنه زبيق ؛ فالوجه في صلاحه أن تنقص يبوسته فان رطوبته تظهر فيصير ذهباً ، لأن رطوبته اذا ظهرت بطنت يبوسته .. أو فانقص حرارته فان برودته تظهر وتبطن الحرارة بظهور البرودة فيصير فضة يابسة ، أو فانقص

(١) أى أن باطن الحديد مساو لظاهر الزبيق : باطن رطب رخو .

ييوسته قليلا فانه يصير فضة لينة ؛ فهذا ما في الحديد من الوصف والحد .

« وأما الذهب فحار رطب في ظاهره بارد يابس في باطنه ، فرد جميع الأجساد الى هذا الطبع فانه طبع معتدل ...
« وأما طبع الزهرة (= النحاس) الذى هى عليه فالحر واليبس ، وهو دون الحديد ، لأن أصله حار رطب ذهب ، فلما لحقه اليبس فى المعدن أفسده ، فالقلع ييسه فانه يعود الى طبعه (١) .

« وأما الزبيق فان طبعه البرد والرطوبة في ظاهره والرخاوة ، وباطنه حار يابس صلب بلا شك ؛ فظاهره زبيق وباطنه حديد ، كما أن باطن الحديد زبيق وظاهره حديد ؛ فان أردت نقل الزبيق الى أصله ، فالوجه أن تصيرهُ أولاً فضة ، وهو أن تبطن رطوبته وتظهر ييوسته ، فانه يصير حينئذ فضة ، وقد تمت المرتبة الأولى ، فان أردت تمام ذلك فاقلب الفضة كما هى حتى يرجع ظاهرها باطنا وباطنها ظاهرا في الطبيعتين جميعا : الفاعلة والمنفعلة ، فيكون ظاهرها حارا رطبا ذهباً ، وباطنها باردا يابسا حديدا ، فهذا ما فى الزبيق (٢) .

« وأما الفضة فأصلها الأول ذهب ، ولكن أعجزها البرد واليبس فأبطنت فى باطنها الذهب فظهر الطبع الذى غلب فصار

(١) أى أن تحويل النحاس الى ذهب يقتضى أن تزيل عنه ييوسته لتحل محلها ليونة ، فيصبح الظاهر حارا رطبا وهى صفات الذهب .

(٢) أى أن تحويل الزبيق الى ذهب يقتضى السير فى مرحلتين .

نأهرها فضة وباطنها ذهب ؛ فإن أردت ردها ذهباً فابطن برودتها
 فإن حرارتها تظهر ، ثم أبطن بعد ذلك اليبس فإن الرطوبة تظهر
 وتصير ذهباً ؛ فهذا ما في الأجسام كلها من التدابير والسلام .
 هذه مقالة بأسرها قلناها لك بنصّها عن جابر بن حيان ،
 لأنها في صناعته أساس ومحور ؛ فالأساس — كما ترى — هو
 أن الطبائع الرئيسية لثتى المعادن — بل للكائنات كافة — هي
 أربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، فلو عرفت طبع
 الشيء الذى تريد أن تحصل عليه ، كان فى وسعك أن تلتسه
 بتحويل طبائع المادة التى بين يديك حتى ترتد الى الطبع
 المقصود ؛ وهو كلام بعيد عما تألفه آذاننا اليوم ؛ لكننا لو
 أردنا أن نسبغ عليه من الألوان ما يقربّه الى مفاهيمنا العلمية
 اليوم — وليس هذا بالأمر الضرورى فى تاريخ الفكر ، فليس
 عالم الأمس مستولاً أمام عالم اليوم مهما يكن بينهما من
 اختلاف بعيد ، لكنه لولا عالم الأمس لما كان عالم اليوم —
 أقول برغم ذلك اننا لو أردنا أن نسبغ على نظرية جابر — وهى
 نظرية العلم القديم كله — لونا يقربها الى عقولنا اليوم ، لما كان
 علينا الا أن نتذكر أساس النظرية الطبيعية فى عصرنا الراهن ،
 وهو أن كل ما تحويه الطبيعة من أشياء مركب من ذرات ،
 ومهما اختلفت هذه الذرات فى أوزانها ، فمادتها الخامة مؤلفة
 من ثلاثة أصول : الالكترونات ، والبروتونات ، والنيوترونات ؛
 أما الأولى فمشحونة بشحنة كهربية سالبة ، وأما الثانية
 فمشحونة بشحنة كهربية موجبة ؛ وأما الثالثة فتعادلة كهرياً

— ومن هذه الأصول الثلاثة يتألف كل شيء ، حتى ليجوز من الوجهة النظرية أن تحول العناصر بعضها الى بعض اذا عرفت كيف تزيد هنا وتنقص هناك من هذه الأصول الأولية ، حتى تحصل على النسب المطلوبة التى منها يتكون الشيء المقصود ؛ فلو كان ابن حيان قد تكلم بلغة الحرارة والبرودة ، وعلماء هذا العصر يتكلمون بلغة الكهارب السالبة والموجبة ، فقد يكون الفرق أقرب مما تتوهم ، اذا ترجمنا الحرارة الى معناها الحقيقى ، وهو الحركة ، فالحرارة حركة سريعة فى الذرات ، والبرودة حركة بطيئة ؛ فاذا كانت الحرارة والبرودة — أو ان شئت فقل اذا كانت درجات الحرارة المتفاوتة هى فى الحقيقة درجات من الحركة متفاوتة ، ثم اذا كانت هذه الحركة بدرجاتها المتفاوتة هى طاقة — ان لم تكن الطاقة الكهربائية بذاتها — فيمكن تحويلها الى طاقة كهربية ، اذن فيكاد يتشابه القولان فى الطبيعة : القول الذى يقول ان الأصول الأولية للأشياء حركة بدرجاتها المتفاوتة ؛ والقول الذى يقول انها كهربية — ولم نذكر الرطوبة واليبوسة من الطبائع الأربع التى أخذ بها جابر ، لأنها صفتان منفعلتان ، أى أنهما تفرعان عن الصفتين الفاعلتين اللتين هما : الحرارة والبرودة .

ولا يقتصر الاكسير — تحويل الكائنات — على المعادن عند جابر ، بل ان الأمر عنده ليمتد الى الكائنات جميعا ؛ فلا فرق بين ردّ النحاس الى ذهب ، وبين ردّ المريض الى انسان سليم البدن ، فكلتا الحالتين تحويل للطبائع الفاسدة القائمة الى

طبائع سليمة ؛ ومن هنا كانت العلاقة وثيقة بين الكيمياء والطب ، فالأولى معالجة المعادن الخسيسة لترد معدنا قيسا ، والثانى معالجة الأبدان المريضة لترتد صحيحة ، وأساس العمل فى الحالتين واحد - هو ما يطلق عليه اسم « الاكسير »
وسأذكر فيما يلى شيئا مما يرويه جابر عن نفسه فيما كان يؤديه فى تطيب المرضى :

قال مخاطبا سيّده ^(١) الذى كثيرا جدا ما يوجه اليه الخطاب :

« وحق سيدى لقد خلصت به (أى بالاكسير) من هذه العلة أكثر من ألف نفس ، فكان هذا ظاهرا بين الناس جميعا فى يوم واحد فقط .

« ولقد كنت يوما من الأيام بعد ظهور أمرى بهذه العلوم ، وبخدمة سيدى عند يحيى بن خالد ^(٢) - وكانت له جارية قيسة لم يكن لأحد مثلها جمالا وكمالا وأدبا وعقلا وصنائع توصف بها ؛ وكانت قد شربت دواء مسهلا لعلّة كانت بها ، فعنف عليها بالقيام ثم زاد عليها ، الى أن قامت ما لم يكن من سبيل مثلها الخلاص منه ، ولا شفاء له ، ثم ذرعها مع ذلك القىء ، حتى لم تقدر على النفس ولا الكلام البتة ؛ فخرج الصارخ الى يحيى بذلك ، فقال لى : يا سيدى ما عندك فى

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة السادسة .

(٢) هو يحيى بن خالد البرمكى .

ذلك ؟ فأشرت عليه بالماء البارد وسبته عليها ، لأننى لم أرها ولم أعرف فى ذلك من الشفاء للسموم ولقَطْنِمْه مثل ذلك ؛ فلم ينفعها شيء بارد ولا حار أيضا ؛ وذلك أننى كمدت معدتها بالمالح المحمىّ وغمرت رجلها ؛ فلما زاد الأمر سألتنى أن أراها ، فرأيت مِيتة خاملة القوة جدا ؛ وكان معى من هذا الاكسير شيء ، فسقيتها منه وزن حبتين بسكنجبين صِرْفَ - مقدار ثلاث أواق - فوالله وحق سيدى لقد سترت وجهى عن هذه الجارية ، لأنها عادت الى أكمل ما كانت عليه فى أقل من نصف ساعة زمانية ؛ فأكبّ يحيى على رجلى مقبلا لهما ، فقلت له . يا أخى لا تفعل ؛ فسألتنى فائدة الدواء ، فقلت له : خذ ما معى منه ، فلم يفعل ؛ ثم انه أخذ فى الرياضة والدراسة للعلوم وأمثال ذلك الى أن عرف أشياء كثيرة ، وكان ابنه جعفر أذكى منه وأعرف .

« وكانت لى جارية فأكلت زرنِخا أصفر - وهى لاتعلم - مقدار أوقية ، فيما ذكرت ، فلم أجدها دواء بعد أن لم أترك شيئا مما ينفع السموم الا عاجلتها به ، فسقيتها منه وزن حبة بعسل وماء ، فما وصل الى جوفها حتى رمت به بأسره وقامت على رسمها الأول »

« وكنت يوما خارجا من منزلى قاصدا دار سيدى جعفر ^(١) ، صلوات الله عليه ، فاذا أنا بانسان قد اتنفخ جانبه

(١) هو جعفر الصادق .

الأيمن كله ، واخضر حتى صار كالسلق — لا بالمثال ولكن بالحقيقة — وإذا قد بدت الزرقة منه في مواضع ؛ فسألت عن حاله فقيل لى : أفعى نهشته الساعة فأصابه هذا ؛ فسقيته وزن حبتين بشدة في سقيه بماء بارد فقط ، لأنى خفت أن يتله ، سريعا ، فوالله العظيم لقد رأيت لونه الأخضر والأزرق وقد حالا عما كانا عليه الى لون بدنه ؛ ثم ضَمَرَت تلك النفخة حتى لم يبق منها شيء البتة ، وتكلم وقام وانصرف سالما لا علة به .. » .

(د) الخواص واللوازين :

دراسة خواص الأشياء — حيّة كانت أو جامدة — أمر لا مندوحة عنه للعلم كله ، فمهما تكن طبيعة الجسم المراد تغييره ، ومهما تكن طبيعة الجسم المراد الحصول عليه ، فلامناص للعالم من معرفة تحليلية يعرف بها نقطة البدء ونقطة الانتهاء . والالغاء عمله خطا على غير هدى ؛ ولقد أفرد ابن حيان لدراسة الخواص أكثر من كتاب ، أهمها كتابه « الخواص الكبير » ^(١) — فيقول جابر في المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير ان جملة كتبه التى كتبها فى الخواص واحد وسبعون كتابا ، « منها سبعون كتابا ترسم الخواص ، ومنها كتاب واحد يعرف بخواص الخواص ، وهو أشرف هذه الكتب » .
« والخاصية كلمة شاملة للأسباب التى تعمل الأشياء

(١) يقول هوليرد ان : « كتاب الخواص الكبير » هو أهم مؤلفات جابر — راجع ص ١٦ من كتابه « الكيمياء الى عهد دولتن » .

الوحية السريعة بطباعها ؛ وان فيها نوعا آخر يعمل للأشياء بإبطاء ، وانها قد تنقسم أقساما : فمنها ما يكون تعليقا ، ومنها ما يكون شربا ، ومنها ما يكون نظرا ، ومنها ما يكون مسامحة ، ومنها ما يكون سماعا ، ومنها ما يكون شما ، ومنها ما يكون ذوقا ، ومنها ما يكون لمسا ... » ^(١) . ويضرب لنا جابر الأمثلة لهذه الأنواع المختلفة فيقول عن « التعليق » ان العنكبوت اذا علّق على صاحب حمى الربيع (؟) أبرأه بإبطاء ، والذرايح تفعل مثل ذلك ، فاذا جثعا وعلّقا على صاحب الحمى ، أبرأه سريعا ، وكذلك مما يعمل بالتعليق « البيوت التسعة » ^(٢) التي فيها خمسة عشر من العدد كيف قلبت ، فهي نافعة لتيسير الوضع للجبالى ، وهذه هي صورة « البيوت التسعة » :

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

(٢) اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٧٥ - وقد ذكر جابر اسم « البيوت التسعة » بغير شرح ، فترحناء .

ويضرب مثلاً على « المشروب » فيقول : ان السقمونيا يخرج الصفراء ، كما يضرب المثل على خواص « النظر » فيقول : ان الأفعى البثوطى الرأس اذا رأى الزمرد الخالص عمى وسالت عينه لوقتها وحيث سريعا ؛ وأفاع بواى الخرثخ اذا رأت أنفسها ماتت واذا رآها الناس ماتوا ، وكذلك جميع الحيوان ؛ والصنّاجة - وهى الدابة العظمى - لها عينان كأعظم ما يكون من الخلجان ، يكون مقدار كل عين منها ومدار حمايقها نحو فرسخ ، فتعمد هذه الأفاعى لتقتلها خاصة ، فتوافى هذا الوادى من بلاد دواخل التبت ، فترفع أحداقها الى أدمغتها حتى لا تنظر اليها ، فتقصدها هذه الأفاعى لتنهشها ، فتقابلها بأعينها وهى صافية فتتنظر الى صورتها فتموت ، فتأكلها تلك الدابة ؛ ولقد خبّرت أن وزن الأفعى منها نحو خمسين ألف رطل .

وأما عن « المسامسة » فيقول جابر : ان الكلب والضبعة العرجاء اذا سامتَ فيئها فيئة (أى اذا جاء ظلها عموديا على ظلّه) والكلب على سطح الجبل سقط سريعا من غير مهلة حتى تأكله ؛ وأما « السماع » فان الحيات والأفاعى وغير ذلك اذا سمعن صوت البومة هربن من وطنهن ؛ وأما « الشم » فان الأسد والحمار - خاصة من جميع الحيوان - اذا أخذ من منى الأثى منهما شئ وطلى به ثوب او لحم أو جسد انسان أو غير ذلك وشمّمَ لأحدهما منيّه بعينه ، يتبع الشامّ له أى وجهه توجهه اليه ؛ وأما « الذوق » فالزاج والزبيق يفلج اللسان اذا وقع عليه ، والسموم وأفعالها وأمثال ذلك مما لا يحصى تعداده ؛

وأما « اللبس » فجملة الأرب البحرى اذا لمست لحم الانسان
فَسَقَتْه ^(١).

ويحدد لنا جابر معنى « الخاصية » تحديدا يكاد يجعل
هذه الكلمة مرادفة لما يسمّى فى الفلسفة بالماهية ؛ فهو يقول :
ان « الشئ الخاصى » هو الذى يفعل الشئ بعينه ما يفعله —
بكلام أهل الجدل ^(٢) وهو يريد بهذه العبارة أن يقول : ان
خاصية الشئ هى الوظيفة التى يؤديها ، فخاصية الحصان هى
مجموعة الوظائف العضوية التى يؤديها الحصان ولا يؤديها
حيوان سواه ، واذن فخاصية الحصان هى « صورة » الحصان
— بالمعنى الأرسطى لكلمة « صورة » — أو هى الماهية التى
تجعل الحصان هو ما هو ؛ ولهذا ترى ابن حيان يستمر فى
عبارته السابقة فيقول عن الشئ الخاصى أيضا : ان « لوجوده
ما يوجد فعله معه — بكلام أهل المنطق » — فهاتان عبارتان
يردّف احدهما بالآخرى ، مستمدا الأولى من مصطلح أهل
الجدل ، ومستمدا الثانية من مصطلح أهل المنطق — كما يقول —
والمعنى فيهما واحد ، وهو أن خاصية الشئ هى فعله ،
فلا وجود لها بغير وجود هذا الفعل ، ولا وجود لهذا الفعل
بغير وجودها ؛ ويزيدنا جابر تعريفا بالشئ الخاصى فيقول فى
السياق نفسه : « والشئ الخاصى لا يجوز أن يحول عن حاله

(١) أثبتنا هذه الاشياء التى لا شك فى معانيها لروح العلم التجريبي الذى عرف

به جابر ، وذلك لترسم صورة صحيحة للرجل من شتى نواحيه .

(٢) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

على مرور السنين » وهذا بديهي ما دامت خاصية الشيء هي ماهيته ، وهي جوهره ، وهي صورته ، وهي وظيفته ؛ فمحال أن يبقى الشيء وتزول خصائصه الجوهرية التي أكسبته حقيقته ووضعه موضعه الصحيح بين سائر الأشياء .

ويمضي ابن حيان في كلامه عن الخاصّي فيقول : ان « الشيء اليسير منه هو الفاعل على مثل الشيء الكثير منه » ولكن القول في الكمية على مقدار ذلك ، كوزن الحبة من المغناطيس تجذب اليسير من الحديد ، وكالرطل يجذب على قدره ؛ والأكثر فيه القوة التي يجذب بها ما جَذَبَ الأصغر لقلّة كميته ودخولها في كميته ، وليس ذلك في الأصغر لقلته ، وان ليس كمية الأكثر داخلة في كمية الأقل » — هذا نص فافذ ومفيد ، وهو يحتاج الى بعض التوضيح لالتواء عبارته اللفظية ؛ فمؤداه أن العنصر المعين ذو فعل معين لا يتغير من حيث نوع الفعل بتغير الكمية التي تأخذها منه ، فالمغناطيس — مثلا — يجذب الحديد ، ولا فرق في ذلك بين مغناطيس كثير ومغناطيس قليل ، فالفعل واحد في نوعه ، وكل الفرق هو أن المغناطيس الكثير يجذب قطعة كبيرة من الحديد ، والقليل يجذب قطعة صغيرة ، على أن الكثير يفعل فعل القليل أيضا ، والعكس غير صحيح ، أي أن القليل لا يفعل فعل الكثير .

ان هذه الأقوال التي أسلفناها ، والتي حاول بها جابر أن يحدد معنى « الخاصية » عندما نزع أن للشيء المعين « خاصية » معينة ، انما تنصرف الى ما هو ذاتي في طبيعة الشيء ، ولا تنصرف

الى صفات أخرى قد يطلق عليها هي أيضا اسم « الخواص »
لكنها قد تكون سريعة الزوال أو بطيئة ، ولهذا نرى ابن حيان
يذكر لنا في موضع آخر ^(١) ثلاثة أنواع للخواص ، هي :

١ - سريع الزوال ، ويسمى حالا .

٢ - بطيء الزوال ، ويسمى هيئة .

٣ - ذاتي فيما هو فيه .

فالتحديدات السالفة ، مقصود بها النوع الثالث ، أي
ما يكون ذاتيا في الشيء ، وليس المقصود بها حال الشيء ولا
هيئته .

وهنا يورد جابر "عبارة أراها بالغة الأهمية في وصف الروح
المنهجية عنده ؛ وهي ^(٢) :

« الخاصية تابعة لعملها ... لأن الخواص لا تتفق في جوهرين
مختلفين بوزن واحد ، ولكنها اذا اتفقت في جوهرين أو جواهر
عدة كان حدها مثل الجوهر الأول سواء في الكيفية وجميع
الحدود ، لأنه من الممتنع وجود جوهرين حدهما حدان مفردان
يقال عليهما خاصية واحدة ... لأن المستحدثن بحد واحد
متفقان في الجوهرية والعرضية » .

« الخاصية تابعة لعملها » - هذا هو بعينه المبدأ الذي
تدور عليه الفلسفة البراجماتية المعاصرة كلها ، وهو تعريف

(١) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٤ .

موجز لما يسمونه اليوم « بالتعريف الاجرائي » ؛ ومعناه أنك إذا أردت أن تعرف كلمة ما ، وجب أن ينحصر التعريف في مجموعة الأفعال التي يسلك بها الشيء المسمى بتلك الكلمة ؛ فلا فائدة للملوم إذا أنت عرفت كلمة بكلمات ، وهذه بسواها ؛ لأنك عندئذ ستدور في كلمات ، ولا تجاوزها الى حيث الطبيعة الواقعة ؛ فأولا — إذا لم يكن للكلمة مدلولها الخارجى الذى يكون ذا عمل يؤدى ، فالكلمة عندئذ تكون لغوا لا يدخل في مجال العلم ؛ وثانيا — لو كان لهذه الكلمة مدلولها الخارجى ، ثم أردنا تحديد معناها تحديدا لا يدع مجالا للاختلاف بين مختلف الباحثين ، وجب أن يكون أساس التحديد هو السلوك المشاهد للشيء الذى أطلقت عليه تلك الكلمة ، فإذا اتفقنا على أن ذلك السلوك هو : ا ب ج د ، كانت ا ب ج د هي ما يحدد الكلمة المراد تحديدها ؛ فإذا اختلف اثنان في معناها كان الفاصل بينهما هو ما يشاهدانه معا من الجانب الأدائى للشيء ؛ ومعنى هذا كله هو أن « العمل » يأتى في المشاهدة أولا ، وبعد ذلك يحىء علمنا بحقيقة الشيء الذى كان من شأنه أن يؤدى ذلك العمل — وثالثا — لو اختلفت عبارتان لفظيتان في مضمونهما ، لكن « العمل » الذى تنطوى عليه احدهما هو نفسه « العمل » الذى تنطوى عليه الأخرى ، لوجب أن تكون عبارتان مترادفتين في المعنى مهما بدا في ظاهرهما من تباين ، لأن العمل الواحد لا يصدر عن شيئين مختلفين جوهرأ ؛ والعكس صحيح أيضا ، وهو أنه محال علينا

أن نصرف معنى واحدا الى شيئين مختلفين في الجانب الأدائي ،
لأنه ما دام الأداء قد اختلف ، فقد اختلفت خاصية الشيء .
المؤدّى — وهذا كله متضمن في عبارة جابر بن حيان التي
أسلفناها :

ا — فالخاصية تابعة لعملها .

ب — الخاصية الواحدة (أى العمل الواحد) لا يكون في
شيئين مختلفين .

ج — اذا اتفق شيان في خاصية واحدة (أى في عمل واحد)
كانا في الحقيقة شيئا واحدا من حيث جوهرهما .

د — اذا كان لشيئين تعريفان مختلفان ، فمحال أن يتحدا في
فعل واحد .

هـ — اذا كان لشيئين تعريف واحد ، كان الشيئان متفقين في
الخصائص ، أى فيما يحدثانه من أثر .



تلك لمحات عن خصائص الأشياء وحدودها ؛ وعلى أساس
هذه الخصائص تبنى موازين الأشياء ، وميزان الشيء هو
الحكم عليه لا من حيث كيفه بل من حيث مقداره ؛ وبغير معرفة
المقادير ، يفسد طريق العمل أمام العالم الذى يتناول الأشياء
بتدبيره وتصرفه .

ولعل فكرة « الميزان » أن تكون أدق وأعسر وأهم فكرة
لجابر بن حيان ، وسأحاول هنا عرضها عرضا مبسطا أختص فيه

من التفصيلات التي تعتقد الفهم ولا تعيد كثيرا في رسم الصورة العامة التي نحاول أن نقدمها عن جابر .

يقول جابر — على سبيل الاجمال — : ان « العلة الأولى هي العقل ، والعقل هو العلم ، والميزان هو العلم ، فكل فلسفة وعلم فهو ميزان ، فكأن الميزان جنس ، والفلسفة فرع ينطوى تحته ، هي وكل ما يتصل بها من فروع » ^(١) — ومعنى ذلك أن المبدأ الأول الذي يجوز لنا أن نتصور كل شيء آخر متفرعا عنه ، لكننا لا نتصور ما هو أسبق منه ، هو العقل ؛ فلو لا وجود العقل باديء ذي بدء ، لما كان كون ؛ واذا كان هذا هكذا ، فكل شيء في العالم انما يسير وفق مبادئ العقل ، وليس الأمر متروكا للمصادفة العمياء ؛ « فالعلة الأولى هي العقل والعقل والعلم اسمان مترادفان على مسمى واحد ، فما تسميه عقلا هو نفسه ما يصح أن تسميه علما ، لأن العلم عقل جُسِّد وتبلور في قوانين تسير عليها الطبيعة ؛ وما كانت هذه القوانين لتصاغ الا اذا عرفنا طبائع الأشياء ومقدار هذه الطبائع في كل شيء على حدة ، ومن هنا كان « الميزان هو العلم » ، لولا أنه كلمة « ميزان » أعم من كلمتي علم وفلسفة ، لأن كل حَصْر لمقادير الأشياء ميزان ، وبعض هذه المقادير يتدرج تحت عمل الفيلسوف وبعضها يتدرج تحت عمل العالم ؛ « فكأن الميزان جنس ، والفلسفة فرع ينطوى تحته ، هي وكل ما يتصل بها من

(١) كتاب الغوامس الكبير ، المقالة الثانية .

فروع « - وفي هذا المعنى نفسه يقول جابر في موضع آخر :
« ان قواعد الفلسفة هي قواعد الميزان ، أو بعض قواعدها
قواعد الميزان » ^(١) أى أن عمل الفيلسوف اما أن يجرى
متطابقا مع العلم بالموازين تطابق المتساويين ، واما أن يكون
علم الموازين شاملا للفلسفة بجانب منه دون جانب .

وخشية أن يختلط أمر « الميزان » في الأفهام ، بسبب تعدد
معاني هذه الكلمة ، قال ابن حيان مُنبِّهاً : ان هنالك نوعين
من الميزان ، فهو اما ميزان للطبائع ، واما ميزان وزنى ؛ فأما
ميزان الطبائع فهو العلم الذى نعلم به كم من الطبع الفلانى
(الحرارة ، البرودة ، اليبوسة ، الرطوبة) موجود فى الكائن
الفلانى ؛ هل تغلب عليه الحرارة أو البرودة ، واليبوسة أو
الرطوبة ؟ فان كانت الحرارة غالبية عرفنا أن البرودة فيه مستكنة
مستبطنة ، وان كانت البرودة غالبية عرفنا أن الحرارة فيه هي
المستكنة المستبطنة ، وكذلك قل فى صفتى اليبوسة والرطوبة ؛
وما دمنا قد عرفنا أى الطبائع قد غلبَ فظَهَرَ ، وأياها قد
انكمش فاختفى ، فان طريق العمل يفتح أمامنا لاجراء التجارب
التي نحول بها الجسم على أى نحو أردنا ، فنقل من حرارته
لنزيد فى برودته ، أو نقل من صلابته لنزيد من ليونته ،
وهكذا ؛ وسنذكر بعد قليل لمحة من وزن هذه الطبائع بمقادير
كمية متفاوتة كيف يكون .

هذا هو ميزان الطبائع ، وأما « الميزان الوزنى » فهو أن

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

يكون مقدار الوزنين في الميزان مقدارا واحدا ؛ على أن « للميزان الوزني » معنى آخر ، وهو أن يتماثل الشكلان ، فإن كان أحدهما مدورا كان الآخر مدورا كذلك ، أو مسطحا كان مسطحا .

ومن معاني الميزان كذلك أن يَحْكُلُ الشيء المركب المخلوط الى عناصره التي منها ركب وختلِط ، وفيها يقول جابر : « أما موازين الأشياء التي قد خَلِطَتْ مثل أن يَخْلُطَ زجاج وزبيق على وزن مئاة ... فإنَّ في قوة العالم في الميزان أن يكون لك كم فيه من الزجاج وكم فيه من الزبيق ؛ وكذلك الفضة والذهب ، والنحاس والفضة ؛ أو ثلاثة أقسام أو أربعة أو عشرة أو ألف ان جاز أن يكون ذلك ؛ فاتا هـول : ان هذا من الحِيل على تَريب الميزان وهو حسن جدا ، ولو قلت انه كالدليل على صحة هذا العلم — أى علم الموازين — لكنت صادقا... »^(١)

ويسوق لنا جابر مثلا كيف نصنع « الميزان الوزني » وكيف نستخدمه وفي أى البحوث العلمية نستخدمه ، وسأثبت هنا قوله بنصه لدلالته أولا على دقته التجريبية ، وثانيا على سداد منهجه للوصول الى نتائج علمية في موضوع كالوزن النوعي للمعادن ، وما أشبهه بعالم اليوم اذ يثبت تجاربه فيصف أجهزة التي استعان بها ، ثم يصف الطريقة التي استخدمها بها ، بالاضافة الى النتائج التي يوصل اليها ؛ قال جابر في استخراج الوزن النوعي للذهب والفضة :

(١) كتاب الاحجار على راي بليناس ، الجزء الثاني .

« فاستعمل ميزانا على هيئة الأشكال ، ويكون بثلاث
عشر خارجة الى فوق ، واعمل بهذه الكفتين كمثل الموازين ،
أعنى من شدك بها الخيوط وما يحتاج اليه ؛ ولتكن الحديد
الواسطة التى فيها اللسان فى نهاية ما يكون من الاعتدال حتى
لا يميل اللسان فيها أولا - قبل نصب الخيوط عليها - الى
حبة من الحبات ، ويكون وزن الكفتين واحدا وسعتهما
واحدة ومقدار ما يملؤهما واحدا ، فاذا فرغت من ذلك على
هذا الشرط ، فلم يبق عليك كثير شيء ؛ ثم شد الميزان كما
يشد سائر الموازين ، ثم خذ اثناء فيه ما يكون عمقه الى أسفل
نحو الشبر أو دونه أو أكثر كيف شئت ؛ ثم املاء ماء قد
صقنى أياما من دغله وقذره وما فيه - كما تصفى
البنكانات ^(١) - ثم اعمد الى سبيكة ذهب أحمر خالص قى
جيد ، ويكون وزنها درهما ، وسبيكة فضة بيضاء خالصة
صرفا ، ويكون وزنها درهما ؛ ويكون مقدار السبكتين
واحدا ، ثم ضع الذهب فى إحدى الكفتين والفضة فى الأخرى ،
ثم دل الكفتين فى ذلك الماء الذى وصفنا الى أن تفوصا فى
الماء وتمتلئا من الماء ؛ ثم ا طرح الميزان ، فانك تجد الكفة التى
فيها الذهب ترجح عن الكفة التى فيها الفضة ، وذلك لصغر
جرم الذهب وانتفاش الفضة ، وذلك لا يكون الا من اليوسبة
التى فيها ، فاعرف الزيادة التى بينهما بالصنجة

(١) البنكان كلمة فارسية الاصل ، ومعرب «بنكان» هو «فنجان» .

« وكذلك يقاس كل جوهرين وثلاثة وأربعة وخمسة وما شئت من الكثرة والقلّة ، مثل أن تعرف النسبة التي بين الذهب والنحاس ، والفضة والنحاس ، والذهب والنحاس والرصاص ، والفضة والرصاص والنحاس ، والفضة والذهب والرصاص ... وكذلك ان شئت واحدا واحدا ، وان شئت اثنين اثنين ، أو ثلاثة ثلاثة أو كيف أحببت »^(١)

وبعد أن استطردنا قليلا في الحديث عن المعالي المختلفة « للميزان » نعود الى « ميزان الطبائع » لنفصل فيه القول تفصيلا لا نستوعب به كل شيء ، لكنه يكفي لتقديم فكرة عن هذا الركن الهام من كيمياء جابر بن حيان .

لقد سبق لنا أن ذكرنا - عند الحديث عن الحروف وأوزانها - أن تحليل الاسم دالّ على طبيعة المسمى ، فتحليل كلمة « ذهب » - مثلا - دالّ على طبيعة الذهب العينيّ الذي سمّي بذلك الاسم ؛ لكن كيف يكون تحليلنا للاسم لنستدل به على طبيعة مسماه ؟

ليست الحروف كلها سواء في المنزلة ، بل منزلاتها متفاوتات القيمة ؛ ويقسم جابر هذا السلثم سبعة أقسام ، وكان يستطيع أن يكتفى بأقل من ذلك ، كما كان يستطيع أن يزيد من هذه الأقسام ، لكنه يرى أن السبعة الأقسام تحقق قدرا من الدقة العلمية يكفل سلامة النتائج ؛ وهو يطلق على هذه المنازل

(١) كتاب الاحجار على رأى بليناس ، الجزء الثاني .

المتدرجة الأسماء الآتية ، بادئاً من أعلاها الى أدناها : المرتبة
وجمعها مراتب ، الدرجة وجمعها دَرَج ، الدقيقة وجمعها
دقائق ، الثانية وجمعها الثواني ، الثالثة وجمعها الثوالث ،
الرابعة وجمعها الروابع ، والخامسة وجمعها الخوامس ؛ وحروف
الأبجدية تنقسم الى هذه الأقسام السبعة على هذا النحو :

المراتب .	ا ، ب ، ج ، د
الدَرَج .	ه ، و ، ز ، ح
الدقائق .	ط ، ي ، ر ، ل
الثواني .	م ، ن ، س ، ع
الثوالث .	ف ، ص ، و ، ر
الروابع .	ش ، ت ، ث ، خ
الخوامس .	ذ ، ض ، ظ ، ع

على أن كل هذا التقسيم يتكرر بأسره أربع مرات ، تسمى
أولاهها بالمرتبة الأولى ، وثانيها بالمرتبة الثانية ، وثالثها بالمرتبة
الثالثة ، ورابعها بالمرتبة الرابعة ؛ وفي كل مرتبة من هذه المراتب
الأربع تقسم الحروف أربع مجموعات ، كل مجموعة منها سبعة
أحرف ، لتقابل الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة .

- وما دامت هذه المجموعات مقسمة على هذا النحو ، تتكرر أربع مرات ، هي المراتب الأربع ، فمعنى هذا هو أن الحرف الواحد ، مثل حرف « ذ » — مثلاً — تختلف قيمته باختلاف موضعه ، لأن موضعه قد يكون في مرتبة أولى ، فتكون له قيمة معينة ، وقد يكون في مرتبة ثانية فتكون له قيمة أخرى ، وقد يكون في مرتبة ثالثة فتكون له قيمة ثالثة ، وقد يكون في مرتبة رابعة فتكون له قيمة رابعة .

١ - المرتبة الأولى

[illegible]

٤ - المرتبة الرابعة

مرتبة	١	٩ درهم	ب	٩ درهم	ج	٩ درهم	د	٩ درهم
درجة	هـ	٢ دائق	و	٢ دائق	ز	٢ دائق	ح	٢ دائق
دقيقة	ط	٣١ درهم	ي	٣١ درهم	ك	٣١ درهم	ل	٣١ درهم
ثانية	٢	٢ د	ن	٢ د	س	٢ د	ع	٢ د
ثالثة	ف	٢ دائق	س	٢ دائق	ق	٢ دائق	ر	٢ دائق
رابعة	ش	١ د	ت	١ د	ث	١ د	خ	١ د
خامسة	ز	٢ دائق	ض	٢ دائق	ظ	٢ دائق	غ	٢ دائق

وعلى سبيل التطبيق الموضح لاستخدام هذه القوائم ،
 نقول : افرض أن الكلمة التي تريد وزنها هي كلمة « ذهب » ،
 فانظر في حرف « ذ » أين يقع من الكلمة ؟ تجده يقع في مرتبة
 أولى ، فراجع قائمة المرتبة الأولى تجد حرف « ذ » يساوى
 قيراطا ؛ وانتقل الى الحرف الثانى من الكلمة وهو « هـ » فراجع
 قائمة المرتبة الثانية تجد حرف « هـ » يساوى درهما ونصف
 درهم ؛ ثم انتقل الى الحرف الثالث من الكلمة ، وهو « ب » ،
 فراجع قائمة المرتبة الثالثة تجد حرف « ب » فيها يساوى خمسة
 دراهم وخمسة دوائيق ، واذن فكلمة « ذهب » تزن : قيراط +
 درهم ونصف درهم + خمسة دراهم وخمسة دوائيق .
 خذ مثلا آخر ، كلمة « فضة » ؛ قابداً بحذف الأحرف
 الزوائد وهى : التاء ، فيبقى لك منها « ف ض ض » (فضة) :

« الفاء » مرتبة أولى تساوى داتها ونصفا ، « والضاد » مرتبة ثانية تساوى داتها ونصفا ، والضاد مرتبة ثالثة تساوى داهين ونصفا ؛ اجمع هذه المقادير يكن لك وزن الفضة .
ويحذرك جابر أن « لا تعط المرتبة الأولى ولا شيئا من أجزائها ما قد حُكِمَ به للمرتبة الثانية ولأشياء من أجزائها ، لئلا يدخل بعض في بعض » (١) .

هذه صورة مبسطة غاية التبسيط لطريقة الحساب التي يوزن بها شيء ما ، تمهيدا لتحويله الى شيء آخر ، أو لتحويل شيء آخر اليه — لا فرق في هذا بين جماد ولبات وحيوان .
ويلخص هوليارد (٢) نظرية جابر في طبيعة المعادن تلخيصا موجزا ومفيدا — فيقول : ان جابرا قد تقدم قدما واضحا على النظريات العلمية التي خلفها اليونان ، وعلى الصوفية الملفة التي تركتها مدرسة الاسكندرية ؛ فللمعادن — عنده — مقومان : « دخان أرضي » و « بخار مائي » ، وتكشف هذه الأبخرة في جوف الأرض ينتج الكبريت والزيق ، واجتماع هذين يكون المعادن ، والفروق بين المعادن الأساسية ترجع الى فروق في النسب التي يدخل بها الكبريت والزيق في تكوينها ؛ ففي الذهب تكون نسبة الكبريت الى الزيقي نسبة تعادل بين

(١) كتاب الاحجار على رأى بليناس ، الجزء الثاني ، مختارات كراوس ص :

Holmyard , E. J. , Chemistry to the Time of (٣)

هذين المنصرين ، وفي الفضة يكون المنصران متساويين في الوزن ؛ أما النحاس ففيه من المنصر الأرضي أكثر مما في الفضة ، وأما الحديد والرصاص والقصدير ففيها من ذلك المنصر أقل مما في الفضة ؛ ولما كانت المعادن مكونة من مقومات مشتركة ، فإن تحويل بعضها الى بعض يصبح أمرا مستطاعا ، وعندما يقوم الكيموي بهذا التحويل فإنه يؤدي في وقت قصير ما تؤديه الطبيعة في وقت طويل ، ولهذا يقال ان الطبيعة تستغرق ألف عام في صناعة الذهب ؛ على أن جابرا - فيما يظهر - لم يأخذ نظرية الكبريت والزيق هذه مأخذا حقيقيا ، بل فهمها على أنها صورة تقريبية لما يحدث ، اذ هو يعلم علما تاما بأن الزيق والكبريت العاديين اذا خلطا ومزجا لم ينتجا معدنا ، بل انهما عندئذ ينتجان كبريتور الزيق الأحمر ؛ ولهذا فالكبريت والزيق اللذان يتكون منهما المعادن ليسا هما الكبريت والزيق المألوفين ، بل هما عنصران افتراضيان يكون الكبريت والزيق المألوفان أقرب شيء اليهما .

وان جابرا ليسوق في هذا الصدد ملاحظات تدل على المامه بالنظرية الذرية القديمة التي أخذ بها ديمقريطس وأتباعه ؛ ولو نظرنا الى ملاحظاته تلك على أنها تعبر عن رأيه في طبيعة التفاعل الكيموي لألفيناها جديرة بالذكر ، بل لوجدناها على درجة مذهلة من الدقة والوضوح .

يقول جابر ما معناه : انه حين يتحد الزيق والكبريت ليكونا عنصرا واحدا ، فالظن هو أنهما يتغيران تغيرا

جوهريا أثناء تفاعلها ، وأن شيئا جديدا ينشأ عن ذلك التفاعل ، لكن الأمر على حقيقته هو غير ذلك ، ذلك أن الزئبق والكبريت كليهما يحتفظان بطبيعتهما ؛ وكل الذى حدث هو أن أجزاء كل منهما قد طرأ عليها من التهذيب ما قتر بها من أجزاء الآخر تقريبا جعلهما يبدوان للعين كأنما هما متجانسان ؛ لكننا لو أوتينا الجهاز العلمى الملائم الذى تفصل به أجزاء أحدهما عن أجزاء الآخر ، لتبين أن كلا منهما قد ظل محتفظا بطبيعته الأصلية الثابتة ، فلم يطرأ عليه تحول ولا تغير ، فمثل هذا التغير والتحول محال عند الفلاسفة الطبيعيين .

وان علم الكيمياء ليسجل لجابر كشوفا هامة ، فهو مكتشف « الماء الملكى » Aqua Regia ، و « زيت الزاج » - حامض الكبريت - Sulphuric Acid ، و « ماء العقدة » Nitric Acid ، و « حجر جهنم » - نترات الفضة - Nitrate of Silver ^(١) ؛ ويرجح أنه هو الذى ركب الزرنيخ ، وحجر الكحل من الزرنيخ ، والاثميد Ithmid ، وهى ما يرمز اليه فى علم الكيمياء بالصيغ الآتية على التوالى : ا س ٢ س ٢ ، ا س ٢ س ٢ ، س ب ٢ س ٢ ^(٢) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) هوليلارد ، الكيمياء الى عهد دولتن ، ص ٢٠ .

(هـ) تكوين الحيوان :

الرأى عند جابر بن حيان هو أن العالم الكيموى فى استطاعه أن يحول أى كائن الى أى كائن آخر ، ما دامت هذه الكائنات من المركبات وليست هى من العناصر الأولية البسيطة ؛ فليس الأمر بمقصور على تحويل معدن الى معدن وحجر الى حجر ، بل انه ليعمدى ذلك الى عالمى النبات والحيوان بغير استثناء الانسان نفسه ؛ وكل الفرق بين حالة وحالة هو فى طريق السير فى التجارب التى نجريها للتحويل ؛ فما يخرج من الحجر يرتد الى حجر بطريق مباشر ، أما ما يخرج من النبات أو الحيوان فلا يرتد نباتا ولا حيوانا الا اذا مرّ أولا بمرحلة الحجرية ^(١) ؛ أى أنك اذا اردت تحويل كائن حى الى كائن حى آخر ، كان لا بد فى ذلك من تحويل الكائن الحى المراد تحويله الى جماد خال من الحياة أولا - أى الى حجر - ثم بعد ذلك تجرى التجارب التى تعيد تشكيل هذا الجماد على الصورة التى تكسبه الحياة على النحو المطلوب .

ولعل أغرب ما فى هذا الموضوع هو محاولة جابر صناعة الانسان على أى صورة شاء ، وموضع الفرابية عندى هو أن يصدر هذا عن رجل يعتقد فى ديانة تجعل خلق الانسان من شأن الله وحده ؛ فلا بد أن يكون ثمة وجه لتبرير ذلك عند جابر ولكنى لا أراه ؛ وما أقرب الشبه بين الأحلام التى ساورت

(١) كتاب السر المكتون ، الجزء الاول .

جابرًا في زمانه من حيث محاولته خلق تكوينات حية شاذة عن الكائنات المألوفة ، أقول ما أقرب الشبه بين هذه الأجلام وبين ما قد تحقق هذه الأيام من « تطعيم » الحيوانات بعضها ببعض ، فيركبون أعضاء حيوان في جسم حيوان آخر وهكذا ؛ فانظر — مثلا — الى جابر وهو يحدثنا عن الطريقة التي يمكن بها أن ننقل وجه رجل الى جسم جارية ، أو أن ننقل بها عقل رجل الى جسم صبي صغير^(١) .

ويعرض جابر "عدة مذاهب في تكوين الكائن الحي — بما في ذلك الانسان — فمنها :

١ — مذهب يجعل التكوين قائما على أساس آلي^٢ ، وذلك بتكوين الأجزاء ، ثم حلقها وتركيبها على النحو المراد^(٣)

٢ — ومذهب يلجأ الى طريقة التعفين ؛ وذلك بأن يوضع المثال المراد التكوين على صورته ، في جوف دائرة مصنوعة من نحاس وملؤها ماء ؛ ثم توضع دائرة النحاس في دائرة من الطين ، الى آخر تفصيلات التجربة^(٣) .

٣ — ومذهب يرى أن روح الكائن الحي لا يتولد الا من الهواء ؛ وأصحاب هذا الرأي يجعلون المثال المراد التكوين على صورته ، في دائرة معدنية مثقوبة ثقوبا كثيرة ، وتكون فارغة ،

(١) كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٢٤٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٤٤ — ٢٤٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٧ .

ثم يضعونها في دائرة نحاسية مملوءة ماء ، وتوضع هذه الأخيرة بدورها في دائرة من طين ، وتوقد عليها النار الخ^(١) .

٤ - ومذهب يقول انه لا تكوين الا بالمتى داخل الصنم ؛ فيوضع منى الحيوان المطلوبة صورته في جسم من طين ؛ فاذا أريد - مثلا - صنع انسان ذي جناح ، وضعنا منى الطائر صاحب ذلك الجناح في العجينة المصنوعة الخ^(٢) .

٥ - وطائفة ترى أن التكوين يكون بالعقاقير والميزان^(٣) وأحسب أن عالِمنا جابرا بن حيان هو من هؤلاء^(٤) .

٦ - وطائفة ترى أنه يكون باستخدام دم الجنس المراد التكوين على مثاله^(٥) .

ويفيض جابر القول في صنوف الحيوان كيف تصنع ، عما لا نرى موجبا لذكره مفصلا ؛ وحسبنا أن نشير الى أن التقسيم الرباعي هو دائما أساس الصناعة عنده ؛ فالحيوان - كغيره من الكائنات - منه ما تغلب عليه الحرارة ومنه ما تغلب عليه البرودة ؛ فما تغلب عليه الحرارة يكون ذكيا سريعا ،

(١) نفس المرجع ، ص ٢٤٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٤٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٩ .

(٤) نقول ذلك ، مع علمنا بان جابرا يقول في ختام الموضوع : « وينبغي لك فيها المتعلم أن تعلم أن جميع هذه الوجوه حق ايها شميل به » .

(٥) نفس المرجع المذكور ، ص ٢٥٠ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

وما تغلب عليه البرودة يكون بطيئا بليدا ؛ ويمكن تصنيفه
الحيوان على الفئات الأربع المعروفة : النار والهواء والماء
والأرض ؛ فمنها ما هو في طبيعته أقرب الى طبيعة النار ، ومنها
ما هو أقرب الى طبيعة الهواء ، وهلم جرا .

ويهنا الانسان من بقية الحيوان ، فهو - على وجه
الاجمال - من صنوف الحيوان التي تدرج تحت طبيعة
الهواء ؛ ففيه عقل ونفس وبدن ، بالعقل يفهم ، وبالنفس يتحلى
بصفات مثل الكرم والبخل والعلم والجهل وما الى ذلك ، وأما
البدن فهو مصنوع من العناصر الأربعة المعروفة ؛ ولما كانت
الجوانب المميزة للانسان مقرها الدماغ ، كان الأصل الذي منه
يتكون هو الدماغ ؛ والدماغ ثلاثة أقسام : قسم الخيال ، وقسم
للفكر ، وقسم للتذكر ^(١) .

ويضع جابر قاعدة عامة لتكوين الحيوان وانحلاله ، وهي :
« أن ما يتولد من شيء مّا ، يكون هذا الشيء قوامه »
فلو وضع في طبيعة تضاد طبيعته هلك ؛ ويتناول جابر عددا
كبيرا من صنوف الحيوان فيصف لكل حيوان أنسب ظروف
لتوليده ، فالحيات تتولد من الشعر الموضوع في زجاج ؛
والعقارب من التراب وعكر الدّبنس ؛ والزناير من اللحم كثير
التخريم ، أعنى اللحم الميت ، والدود من اللحم الذبيح ، والبق

(١) نفس المرجع ، ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

من تخين الخلق ، والذباب من الأشياء الحلوة ، وهكذا ...
ملاحظات يجمعها جابر ولو كان أدق تحليلاً لملاحظاته ، لردء
هذه الظروف التي يتولد فيها هذا الحيوان أو ذاك الى عواملها
الأولية ؛ فكأنى به قد اكتفى بتسجيل المشاهدات الشعبية
السائدة بين عامة الناس ، فلم يتميز منهم بدقة العلماء .

جدل الفيلسوف

(١) الفلسفة والقواعد :

كان جابر بن حيان فيلسوفا يصطنع جدل الفلاسفة ،
بالإضافة الى كونه عالما يؤسس علمه على مشاهدات وتجارب ؛
وهو يصرح بما يفيد أن مثله الأعلى من بين الفلاسفة الأقدمين
هو سقراط ، اذ يصفه بأنه : « أبو الفلاسفة وسيدها كلها » ^(١)
كما يقول عنه في موضع آخر ^(٢) : انه مثال الانسان المعتدل ،
مع تعريفه للشخص المعتدل بأنه هو الذي يستخرج الأشياء
بطبعه ، ويقع له العلم بالبديهة في أول وهلة .

ان جابرا ليؤمن بقيمة الفلسفة ايمانا يجعل الفلسفة عنده
شرطا لا مندوحة عنه لارتقاء الانسان في مدارج العقل ، حتى
لتختلط عند جابر طائفة الفلاسفة بطائفة الأنبياء ، فهؤلاء من
أولئك وأولئك من هؤلاء ؛ يقول : « انه ليس براق من أغفل
صناعة الفلسفة ، ولكنه راسب مضمحل الى أسفل دائما » ^(٣)

(١) كتاب التجميع ، مختارات كراوس ، ص ٢٨٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٧٧ .

(٣) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٣٧ .

وكذلك يقول : « ان الشرع الأول انما هو للفلاسفة فقط ، اذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء كنوح وادريس وفوثاغورس وثاليس القديم وعلى مثل ذلك الى الاسكندر »^(١).

وילخص جابر أصول التفكير الفلسفى فى المبادئ الآتية :^(٢)

١ - ان الأشياء لا تخلق من أن تكون قديمة أو محدثة .

٢ - والقديمة والمحدثة لا تخلق من أن تكون مرئية أو

غير مرئية .

٣ - والمرئى وغير المرئى لا يخلو من أن يكون مركبا

أو بسيطا .

٤ - وان جزء المركب ليس هو كمثل المركب ولا يحتم

به عليه ، وان جزء البسيط كالبيسط وحكمه حكمه .

٥ - وان كان عظم فانه متجزى الى ذاته (بهذا يعنى جابر "

أن كل شئ من الأبعاد يتجزأ الى أجزاء من نوعه ، فالجزء من

الخط خط ، والجزء من السطح سطح ، والجزء من الجسم ذى

الأبعاد الثلاثة جسم ذو أبعاد ثلاثة .

٦ - لا يكون تركيب الا من جزءين ، ولا يكون تركيب

الجزئين الا بمركب لهما (ومعنى ذلك أن وجود الأشياء

المركبة يستلزم وجود العلاقات التى تصل الأطراف بعضها

ببعض) .

(١) كتاب البحث ، المقالة الخامسة .

(٢) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الاولى .

- ٧ - كل مركب لا بد من أن يكون ذا جهات .
- ٨ - ولا يتصور في العقل أنه يمكن أن يكون عظيم لا نهاية له ، فإن ذلك سخف ، ولا ينبغي أن ينازع فيه ولا يمارى ، فانه مسلم في العقول السليمة ، وهي توجب ذلك .
- ٩ - وأيضا فان المسافة التي لا نهاية لها لا يمكن أن تقطع في زمان ذي نهاية البتة .
- ١٠ - وأيضا فانه لا يمكن أن يكون شيء لا نهاية له - لا جبراً ولا فعلاً ولا قوة .
- ١٠ (أ) وأيضا فانه لا يمكن أن يكون لجرم لا نهاية له قوة ذات نهاية ، لأن ذلك يكون كالقائم القاعد في حالة واحدة .
- ١٠ (ب) ولا يمكن الجرم الذي لا نهاية له أن يتحرك بأكمله أو ببعضه .
- ١٠ (ج) وينبغي أن تعلم بالضرورة أن العلة قبل المعلول بالذات .
- ١٠ (د) وأنه لا يمكن أن يكون ذات ما لا يكون لا علة ولا معلول .
- ١٠ (هـ) وأيضا فانه لا يمكن أن يرتفع عن جرم مركب صفة وضدها لا واسطة بينهما ، ولا أن يحكى أيضا (أى أن ذلك ممتنع في الأعيان وفي الأذهان في آن معا) .
- ١٠ (و) وأيضا فانه لا يمكن أن يكون الفعل للشيء بالقوة أبداً ، ولا يتصور .
- ١٠ (ز) الذي لم يزل لا يبطل ولا يضمحل (أى أن

الكائن اذا كان أزليا غير ذى بداية زمنية ، كان أبديا لا يطرأ عليه تغير ولا يزول) .

١٠ (ح) ولا يمكن أن تكون الحياة لجرم الا بالنفس .

١٠ (ط) ولا يمكن أن يكون جرم قابلا للنفس بالفعل لا يكون حيا .

١١ - لا يمكن أن يدخل جرم على جرم الا ومكانهما جميعا أكبر من مكان أحدهما .

١١ (ا) وأيضا انه لا يمكن فراغ من جرم (أى أن المكان الخلاء محال) .

١١ (ب) وانه لا يمكن أن تكون الأجرام كوامن بعضها في بعض ، فاذا حدث بعضها من بعض كان حدوثها لعلة غير الكمون .

تلك هي المبادئ الفلسفية العقلية الأولية ، التى لا يكون فكر سليم الا فى حدودها .

(ب) الوجود واحد مطلق :

ليس يخضع الوجود المطلق لما تخضع له الموجودات الجزئية المتناهية من اندراج تحت المقولات ؛ فهو منزه عن الكم والكيف والمكان والزمان والفعل والاتفعال وغير ذلك مما تتميز به الأشياء ؛ فاذا فرضنا جدلا أن الواحد المطلق متصف بما تصف به الكائنات الجزئية ، اتهمنا الى تناقض :

١ - الجوهر .:

فلو فرضنا أن ثمة وجودين ، فلن يخلو هذان الوجودان من أن يكونا :

أ - جوهرين .

و أ - ب - عرضين .

و أ - ج - أحدهما جوهرًا والآخر عرضًا .

و أ - د - كل واحد منهما أو أحدهما جوهرًا وعرضًا .

و أ - ه - كل واحد منهما أو أحدهما لا جوهرًا

ولا عرضًا لكنهما لو كانا :

(١) جوهرين بلا أعراض ، وجب أن تكون الأعراض متحدّة ، اذ هي موجودة ، وإن كانت موجودة متحدّة ، فلا يخلو الاحداث من أن يكون نابعا من الجوهرين أو صادرا عن غيرهما .

فإن كان من غيرهما ، فقد أصبحت الأصول ثلاثة أو أكثر - وفي الأصول الثلاثة ما في الاثنين من تناقض - ، وإن كان الاحداث منهما ، فيكون فيهما ما ليس فيهما ، اذ المحدثات أعراض وهما جوهران بلا أعراض - واذن فافتراض وجود جوهرين افتراض فاسد ، والحق واحد .

(ب) ولو كانا عرضين ، فالعرض لا يقوم الا في غيره ، وكل ما لم يتم الا في غيره ، وكان غيرها هذا معدوما فهو أيضا معدوم ، اذن فالعرضان الأوّلان معدومان ؛ لكننا فرضنا أنهما

وجودان ، فكأننا وصفنا المعلوم بالوجود ، وهو من أشنع المحال .

(ج) ولو كان أحدهما جوهرًا والآخر عرضًا ، فالعرض لا يقوم بذاته ، ويحتاج إلى غيره ليكون قوامه به ؛ ولا يد أن يكون غيره هذا جوهرًا ، واذن يكون في الأصل جوهران وعرض وفي ذلك من التناقض ما أوضحناه في « ا » .

(د) ولو كان كل واحد منهما أو أحدهما جوهرًا وعرضًا ، لكان — بحكم كونه عرضًا — متناهيًا متحدًا ؛ وهو مما يتنافى مع كونه جوهرًا .

(هـ) ولو كان كل واحد منهما أو أحدهما لا جوهرًا ولا عرضًا ، لكان ذلك محالًا ، لأن جميع المقولات اما جواهر واما أعراض ؛ فاذا فرضنا أنهما من المحسوسات وليسا من المقولات ، كانا معدومين ، لكننا فرضنا أنهما موجودان ، فكأننا فرضنا أنهما موجودان معدومان معا ، وهو من أشنع المحال ^(١)

٢ — الحركة والسكون :

إذا فرضنا أن ثمة وجودين لا وجودا واحدا ، فلا يخلو هذان الوجودان من أن يكونا :

اما — ا — متحركين .

واما — ب — ساكنين .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

واما - ج - أحدهما متحركا والآخر ساكنا
واما - د - كل واحد منهما أو أحدهما متحركا ساكنا .
لكنهما لو كانا :

(ا) متحركين فهما متناهيان ، لأن المتحرك يقتضى أن
يكون محدودا بشيء سواء ؛ وبهذا يكون هنالك أكثر من
الاثنين اللذين فرضنا وجودهما .

(ب) ساكنين ، فلا حركة ، لامتنع امتزاج العناصر بعضها
ببعض - لأن الامتزاج يقتضى الحركة - واذن فلا عالم لأن
العالم نتيجة مزاج ، لكن العالم موجود .

(ج) أحدهما متحركا والآخر ساكنا ، كان المتحرك
متناهيًا ، وكان تنأيه الى شيء سواء أو أكثر من شيء ؛ واذن
فيكون الموجود أكثر من اثنين .

وكذلك يكون الساكن منهما مواتا لا فعل له ؛ ويكون
معنى هذا أن الكائنات ذوات الأتفس ميتة ، وهو محال ^(١) .

(د) أحدهما متحركا وساكنا معا ، فلن يخلو ذلك من أن
يكون ذلك فى لحظة واحدة بعينها ، أو فى لحظتين مختلفتين ؛
ومحال أن يجتمع الحركة والسكون فى وقت واحد ، ومحال
كذلك أن يتحول السكون فى وقت ما الى حركة فى وقت آخر
ما لم يكن هناك شيء يحرك ؛ ففى كلتا الحالتين تناقض ^(٢) .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة ١٧ .

(٢) نفس المرجع ، المقالة ٢٥ .

٣ - الحياة والموت :

لو فرضنا وجود كونين ، فلا يخلو الكونان من أن يكونا :

أما - أ - حَيَّين .

وأما - ب - ميتين .

وأما - ج - أحدهما حيا والآخر ميتا .

وأما - د - كل واحد منهما حيا ميتا .

لكنهما لو كانا :

(أ) حيين ، وليس في الوجود سواهما ، لامتنع الموت ، لكن الموت موجود ، فكأننا نقول ان الموت معدوم موجود ، وهو محال .

(ب) ميتين ، وليس في الوجود سواهما ، لامتنت الحياة ، لكن الحياة موجودة ، فكأننا نقول ان الحياة معدومة موجودة ، وهو محال .

(ج) أحدهما حيا والآخر ميتا ، فلا يخلو الميت من أن يكون يقبل الحياة من الحى أو لا يقبلها منه :

١ - فإن كان لا يقبلها منه ، فليس يصير حى الى الموت البتة ، لأنه لا موات في جوهره ؛ فموت الحى اذن معدوم ، لكن موت الحى موجود ، فكأننا قلنا عن الموجود انه معدوم .

٢ - وان كان الميت قابلا للحياة ، فلا يخلو قبوله هذا من أن يكون دائما أو غير دائم :

(أ) فإن كان دائما ، كان الموجود حَيَّين حياة دائمة ، فلا موت ، مع أن الموت موجود .

(ب) وان كان غير دائم ، فلا يخلو ذلك من أن يكون اما من ذاته واما من الحى ؛ فان كان من ذاته فقد حدث فى الأزلى ما لم يكن فيه ، اذ تكون بمثابة من يقول عنه انه فى أزليته كان قابلا للحياة وغير قابل لها ؛ أى أنه يحمل الضدين وهو محال ؛ وأما ان كان ذلك من الحى — لا من ذاته — فكأن الحى يفعل ما يمنع الحياة وهو محال .

(د) ولو كان كل واحد من الكونين الأولين حيا ميتا معا ، فلا يخلو أن يكون ذلك اما فى الكل واما فى أحد أجزائه ؛ فان قلنا : انه حى ميت فى جزء دون جزء ، كان بين الجزء الحى والجزء الميت من الكون الواحد ، ما يكون بين الكونين اللذين يكون أحدهما حيا والآخر ميتا ؛ وأما ان كان ذلك فى الكل ، فلن يخلو ذلك من أن يكون هذا فى وقت واحد ، أو فى وقتين مختلفين :

١ — فان كان الكون الواحد حيا ميتا فى وقت واحد ، كان هذا محالا .

٢ — وان كان حيا ميتا فى وقتين مختلفين ، اقتضى ذلك أن يتحول الكائن الأزلى الى صفة لم تكن فيه ، اذ لو كان فى أزليته حيا ثم تحول ميتا ، أو كان ميتا ثم تحول حيا ، لحدث له ضد ما كان له فى الأزل ، وهو محال ^(١) .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

٤ - الزمان :

إذا فرضنا وجود كوفين ، فليس يخلو الكوفان الأزليان من أن يكونا :

أما - أ - دائمين .

وأما - ب - لا دائمين .

وأما - ج - أحدهما دائما والآخر لا دائما .

وأما - د - كل واحد منهما دائما ولا دائما .

لكنهما لو كانا :

(أ) دائمين ، وكل دائم غير فأن ، وما لم يكن فانيا فليس بمتغير ، وكل ممتزج متغير ، اذن لكان المزاج - أى مزج العناصر - معدوما ، لكنه موجود ، فكأننا نقول عن المزاج انه معدوم موجود معا ، وهو محال .

وإذا فرضنا أن حالة المزج هى التى كانت قائمة فى الأزل ، لوقعنا فى تناقض ، لأن العناصر لكى تمتزج ، لابد لها أن تكون قبل مزجها منفردة صرفة ، فالمزاج يأتى بعد الصرْفِيَّة ، واذن فكأننا نقول ان المزاج أزلى والصرْفِيَّة قبله ، وبهذا تجعل الأزلى مسبوقا بشئ سواه ، وهذا محال .

(ب) غير دائمين وهما أزليان ؛ فكأننا نقول عما هو أزلى انه يبطل ويضمحل ، مع أن ذلك محال على الأزلى ؛ وبهذا نكون كمن يقول عن الأزليين انهما يفتيان وانهما دائمان ، وهو محال .

(ج) أحدهما دائماً والآخر غير دائم ، وجبَ فيما هو دائم .
منهما ما ذكرناه في حالة الفرض بأن الكونين دائماً ، ووجبَ
كذلك فيما هو غير دائم منهما ما ذكرناه في حالة الفرض بأن
الكونين غير دائمين .

(د) كل واحد منهما - أو أيهما - دائماً وغير دائم ؛ فقد
وجبَ أن الأزلى يتحول الى ما ليس من صفاته ، وهذا
محال^(١) .

هـ - الفعل :

إذا كان هذا العالم مزيجاً من كونين قديمين لم يكن في
الوجود سواهما ، وإذا كان امتزاج العناصر بعضها ببعض
نتيجة حدثت عنهما ؛ وإذا كان هذا الحدوث هو فعلهما ، فلا يخلو
الكونان من أن يكونا :

أما - أ - كل واحد منهما يفعل المزاج في صاحبه .
وأما - ب - أحدهما فقط هو الذي يفعل المزاج في
صاحبه .

وأما - ج - لا يفعل أيّ منهما المزاج في صاحبه .
فلو كان :

(أ) كل منهما يفعل المزاج في صاحبه ، فلا يخلو الأمر من
أن يكون هذا الفعل منهما أزلياً أو متحدثاً .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

١ - فان كان أزليا ، كان المزاج أزليا ؛ والمزاج هو العالم بما فيه من كائنات ، اذن فالعالم أزلي ، وذلك رأى باطل .

٢ - وان كان المزاج متحدثا ، كان ذلك بمثابة القول بأن شيئا نشأ عن لا شيء ، وهذا محال .

وكذلك اذا كان فعلهما المزاج متحدثا ، فليس يخلو الأمر من أن يكون : اما أنهما يتفاعلان في وقت واحد ، واما أن أحدهما سبق بفعله فعل الآخر :

١ - فان كان فعلهما المزاج معا وفي دفعة واحدة ، فكل واحد منهما مازجٌ صاحبه ومزوج صاحبه ؛ والمزاجٌ غير المزوج ؛ اذن فكل منهما غير نفسه وغير صاحبه في آن معا ، وهذا محال .

٢ - وأما ان كان أحدهما سبق الآخر بفعله ، فلا يخلو السابق من أن يكون قد استنفد قوته الفاعلة فوق فعله ثم بدأ الآخر يفعل ؛ أو أن يكون السابق لم تنه قوته الفاعلة ، وفعل الآخر معه في وقت واحد .

فان قلنا ان السابق قد تنهت قوته قبل أن يبدأ الآخر فعله ، فقد قلنا بالتالي ان اللامتناهي قد أصبح متناهيا وهذا باطل ؛ وأما ان قلنا ان الثاني بدأ فعله في نفس الوقت الذي كان الأول فيه ماضيا في فعله ، لزم عن ذلك ما أسلفناه ، وهو أن يكون كل منهما فاعلا في غيره ومنفعلا بغيره ، أى أنه غير نفسه وغير صاحبه في آن واحد (غير نفسه لأنه ينفعل فيتغير

عما كان ، وغير صاحبه لأنه فاعل فيه وصاحبه منفعِل به (وهذا باطل .

(ب) أما ان كان أحدهما فقط يفعل المزاج في صاحبه ، فلا يخلو هذا الفعل من أن يكون اما أزليا واما محدثا :

١ - فان كان أزليا كان المزاج أزليا ، وكان العالم أزليا كذلك ، وهذا باطل ^(١) .

٢ - وان كان ذلك الفعل محدثا ، فمعنى ذلك أنه كان مسبوqa بحالة لا فعل فيها ، ثم جاء الفعل من عدم ، مع أن الفعل وجود - والفعل هنا هو الطبيعة - فكأننا نقول ان الطبيعة وجدت من عدم ، وهذا باطل .

(ج) فان لم يكن أى منهما يفعل المزاج في صاحبه فلا فعل ، مع أن المزاج فعل ، اذن فاذا لم يكن فعل فلا مزاج ؛ ولما كان العالم مزاجا ، فلا عالم ، لكن العالم موجود ، وهذا تناقض ^(٢) .

٦ - الاتفعال :

اذا كان هذا العالم مؤلفا من كونين ، فلا يخلو الكونان من أن يكونا :

(١) يقول ابن حيان في هذا السياق ان ازلية العالم - أى قِدَم العالم - هو مذهب سقراط ؛ وهو مذهب يرفضه ابن حيان كما رفضه معظم فلاسفة العصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين ؛ لانه يتنافى مع القول بأن الله خلق العالم .
(٢) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

أما - أ - مركبتين .

وأما - ب - لا مركبين .

وأما - ج - أحدهما مركبا والآخر لا مركبا .

وأما - د - كل واحد منهما مركبا لا مركبا ، أو أحدهما كذلك .

لكنهما لو كانا :

(أ) مركبين ، كانا قابلين للانحلال الى ما قد ركبا منه ، وإن كانا منحلّين الى ما ركبا منه كانا دائرين ؛ وإن كانا دائرين فقد سبقهما وقت لم يكونا فيه كائنين ، وسيلحقهما وقت لن يكونا فيه كائنين ، واذن فهما محدثان ، مع أنهم زعموا أنهما قديمان فكأنهم بذلك يقولون : انهما قديمان محدثان ، وهو محال .

(ب) لا مركبين ، فلا اتفعال لهما - لأن البسيط غير المركب غير قابل للتغير - فاذا كانا لا اتفعال لهما فلا تركيب منهما ، وإذا كانا لا تركيب منهما فلا مزاج منهما ، وإذا كانا لا مزاج منهما - وليس سواهما شيء - فلا مزاج البتة ، أى أن المزاج يكون معدوما ، مع أن العالم بما فيه مزاج ، وبهذا يكون العالم معدوما مع أنه موجود ، فكأننا نقول ان المعدوم موجود ، وهو محال .

(ج) وإذا كان أحدهما مركبا والآخر لا مركبا ، وجب في المركب ما قد أسلفنا ذكره في حالة أن يكون الكونان

مركبين ، ووجب في اللامركب اما أن يكون هو الذي ركب المركب واما لا يكون :

١ - فان كان هو الذي ركب - واذا لم يكن هناك غيرهما - فالمركب متحدث ، والمركب أزلي ، واذن فالأزلي واحد وبطل القول انه اثنان .

٢ - وان لم يكن هو الذي ركب المركب - واذا لم يكن هناك غيرهما - كان المركب هو الذي ركب ذاته ، ولا يخلو الأمر من أن يكون ركب ذاته بصفة كونه موجودا ، أو أن يكون ركبها بصفة كونه معدوما :

(ا) فان كان ركبها بصفته موجودا ، اذن فقد كان موجودا قبل أن يركب ذاته ، فلا معنى لتركيبها .

(ب) وان كان ركب ذاته وهو غير موجود . كان معنى ذلك أن ما هو غير موجود ذات ، والذات هي ذات ذلك المعدوم ، وهو محال .

(د) أو يكون كل واحد منهما مركبا لا مركبا - أو أحدهما كذلك - فأیما كان منهما كذلك فلا يخلو من أن يكون كذلك بالكم أو بالزمان (أى أنه يكون كذلك اما دفعة واحدة ، واما على وقتين متعاقبين فأنا هو مركب وأنا هو غير مركب) :

١ - فان كان كذلك بالكم (أى أن بعضه مركب وبعضه الآخر غير مركب) وجب في بعضه المركب ما وجب في الكل المركب (وقد أسلفنا ذلك) ووجب في بعضه اللامركب ما وجب في الكل اللامركب (وقد أسلفنا ذلك أيضا) .

٢ - أما ان كان كذلك بالزمان (أى أنه آنا مركب وآنا غير مركب) كان معنى ذلك أن شيئا أزليا هو أسبق من شيء أزلى آخر ، وهو محال ^(١) .

٧ - العلم :

إذا كان العالم مؤلفا من كونين ، فلا يخلو الكونان من أن يكونا :

- اما - ١ - أن يحيط كل واحد منهما علما بذاته .
واما - ب - ألا يحيط أى منهما علما بذاته .
واما - ج - أن يكون علم أحدهما محيطا بذاته ، وعلم الآخر غير محيط بذاته .
واما - د - أن يكون علم كل منهما محيطا بذاته وغير محيط بذاته .

لكنهما لو كانا :

(١) بحيث يحيط علم كل منهما بذاته ، لكانا متناهيين ، لأن العلم يحيط بهما ، وإذا كانا متناهيين فهما محدودان ، وما حدّهما غيرهما - سواء كان غيرهما جرما أو عدما - فهما إذن أكثر من اثنين .

(ب) لا يحيط علم الواحد منهما بذاته ، فقد جهلا ذاتهما ، واذن فلا فرق بين أن يقال عنهما انهما لا متناهيان أو أنهما متناهيان .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

(ج) أحدهما يحيط علمه بذاته والآخر لا يحيط علمه بذاته ، لوجب في الذي يحيط علمه بذاته ما وجب في « ا » ووجب في الذي لا يحيط علمه بذاته ما وجب في « ب » .
 (د) ولو كان علم كل منهما محيطا بذاته وغير محيط بها ، فلا يخلو أن يكون هذا الاجتماع في وقت واحد أو في وقتين ؛ فإذا كان في وقت واحد كان اجتماع النقيضين محالا ، وأما إذا كان في وقتين ، وجب في حالة احاطة العلم بالذات ما وجب في « ا » ، وفي حالة عدم احاطة العلم بالذات ما وجب في « ب » ^(١)

٨ - التناهي :

انه لا يخلو الكونان من أن يكونا :

اما - ا - متناهيين .

واما - ب - لا متناهيين .

واما - ج - أحدهما متناهي والآخر لا متناهي .

واما - د - كل واحد منهما متناهي لا متناهي .

لكنها لو كانا :

(ا) متناهيين ، فهما محدودان ، وان كانا محدودين

فحادثهما غيرهما - جرما كان أو عدما - وبهذا تبطل الاثنينية لأن الوجود يصبح أكثر من اثنين .

(ب) وان كانا لا متناهيين فلا مكان لهما ، وان كان

(١) كتاب الخواص الكبير ، مقالة ١٧ .

لا مكان لهما فلا ذهاب لهما في جهة من الجهات ، وبالتالي فلا حركة لهما ، وان كان لا حركة فلا امتزاج ؛ ولما كان العالم مؤلفا من مزاج واذا لم يكن امتزاج " فلا عالم " ؛ وبهذا يصبح العالم معدوما ، لكنه موجود .

(ج) وان كان أحدهما متناهيا والآخر لا متناهيا ، كان المتناهي محدودا ، وما حدّه غيره ، وبهذا يكون الموجود أكثر من اثنين ؛ وكان اللامتناهي بغير أطراف ، وما لا أطراف له لا فراغ منه ، وما لا فراغ منه لم يدع مجالا لغيره ، أى أنه يكون قائما وحده ، وبهذا أيضا يبطل الفرض بوجود اثنين .

(د) وأن كان كل منهما متناهيا ولا متناهيا — أو كان أحدهما كذلك — فلن يخلو الأمر من أن يكون ذلك في وقتين مختلفين أو في وقت واحد :

١ — فان كانا كذلك في وقتين مختلفين ، كان الكائن الأزلي مشتملا على ضدين ، وهو محال .

٢ — وان كان ذلك في وقت واحد ، كان الأزلي أيضا على حالين متضادين في وقت واحد وهو محال ^(١) .

٩ — الاتصال والاتصال :

ليس يخلو الكونان من أن يكونا :

اما — أ — متصلين .

واما — ب — منفصلين .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة ١٥ .

واما - ج - متصلين منفصلين .

واما - د - لا متصلين ولا منفصلين .

لكنهما لو كانا :

(ا) متصلين ، فهما ذات واحدة ، وبطلت الاثنية .

(ب) منفصلين ، ففاصلهما الحاجز بينهما هو شيء غيرهما ، وبهذا يصبح الموجود أكثر من اثنين ^(١) .

(ج) متصلين منفصلين ، فلا يخلو ذلك من أن يكون في جهة واحدة منهما ، أو في جهتين :

١ - فإن كان في جهتين ، وجبَ في الجهة التي فيها الانفصال وجود ثالث كما بينا في « ج » .

٢ - وإن كان في جهة واحدة ، فلا يخلو من أن يكون ذلك في وقت واحد أو في وقتين ، وهنالك تناقض في كلتا الحالتين كما بينا في مواضع كثيرة سابقة .

(د) لا متصلين ولا منفصلين ، فهما بكونهما لا متصلين يصبحان ثلاثة باضافة الحاجز بينهما ، كما بينا في « ب » ؛ وبكونهما لا منفصلين يصبحان واحدا لا اثنين ، كما بينا في « ا » ^(٢) .

(١) مثل هذا التحليل هو من الأسس التي بنى عليها « برادلي » - الفيلسوف الانجليزي الحديث - منطقه بأن الكون واحد - راجع كتابه « المظهر والحقيقة » .
(٢) كتاب الخواص الكبير ، مقالة ١٧ .

١٠ - الكيف :

إذا فرضنا وجود كونين : أحدهما منيرا من الأزل والآخر مظلمًا من الأزل ، فلا يخلو الأمر من أن يستمد الكونان النور والظلام اما من ذاتيهما واما من غيرهما :

(١) فان كان من غيرهما ، فلا يخلو من أن يكون الذى منه النور هو الذى منه الظلام ، أو يكون الذى منه النور غير الذى منه الظلام ، وعلى أى فرض من الفرضين ، فسيكون هنالك ثالث ورابع ، وتبطل الاثنيتان كما تبطل أزلية الكونين ، لأن « الأوّل » عندئذ لا يصبح « أوّلًا » .

« هذه أوّل في العقل » أعنى بدئية أولية يقبلها العقل بفطرته ولا تحتاج الى برهان وما دما قد سلمنا بها لزم أيضا أن نسلّم بأن لكل شيء طباعه الأصلية الموجودة فيه منذ الأزل ، والتي لا تحتاج الى ردّها الى أصل أسبق منها في الوجود .

(ب) أما ان كان مصدر النور نورا ومصدر الظلام ظلاما ، فلا يخلو من أن يكون كل واحد منهما صرّف الطبيعة - أى نورا صرّفًا وظلاما صرّفًا - أو أن يكون كل واحد منهما مشوب الطبيعة :

١ - فان كان كل واحد منهما مشوب الطبيعة ، كانت طبيعته قد خالطتها طبيعة أخرى غيرها ، أى أنه ممزوج ، ومزجه أزلى ، مع أن المزج يقتضى أن تتحد الطبيعتان بعد أن كانتا

متباينتين ، فكأننا نقول بهذا ان أزلا قد جاء بعد أزل أسبق منه ، وهو تناقض^(١) .

٢ - (لم يذكر جابر تحليل الفرض الثانى ، وهو أن يكون النور والظلام غير مشويين ، أى أن يكون النور نورا صرفا والظلام ظلما صرفا) .

١١ - الكم :

لا يخلو الكونان من أن يكونا :

اما - ا - كليين .

واما - ب - جزئيين .

واما - ج - أحدهما كليا والآخر جزئيا .

واما - د - كل واحد منهما أو أحدهما كليا جزئيا .

واما - هـ - كل واحد منهما أو أحدهما لا كليا ولا جزئيا

لكنهما :

(ا) ان كانا كليين فلهما أجزاء ، وان كانت لهما أجزاء

فلكل جزء طرف ، واذن فهذه الأجزاء محدودة بحدود ، وكل

ما كان محدود الأجزاء فهو محدود الكل ، والمحدود متناه الى

غيره ، واذن يكون مع الكونين غيرهما ، لكننا فرضنا وجودهما

وحدهما ولا شئ غيرهما ، وهذا محال .

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

(ب) ان كانا جزئين فلهما كلاً ، أو كل واحد يجمعهما ،
وعلى أى الحالتين وجب ما قد وجب فى الكل كما بينا فى «ا» .

(ج) وان كان أحدهما كلياً والآخر جزئياً ، ولم يكن
ثمة سواهما ، فالجزء منهما هو جزء الكل ، والكل منهما هو
كل للجزء ، فهما - اذن - ذات واحدة ، أحدهما جزء من
الكل ، ومتى أفرِدَ الجزء صار ما بقى من الكل جزءاً أيضاً ،
فيكون الكل كلا جزءاً من جهة واحدة ، وهذا محال .

(د) وان كان كل منهما جزئياً كلياً ، فاما أن يكون ذلك
من جهة واحدة ، أو من جهتين مختلفتين :

١ - فان كان من جهتين مختلفتين فهو جزء لما هو أكثر
منه ، كل لما هو أقل منه ، وهذا يجعله لا متناهماً من جهة
ومتناهماً من جهة أخرى ، كما يجعل هناك لا متناهماً أكثر من
لا متناه آخر ، وهو محال .

٢ - وان كان ذلك من جهة واحدة ، فهو كل وجزء معاً
وهذا محال .

(هـ) وان كانا - أو كان أحدهما - لا كلياً ولا جزئياً ،
فقد ثبت جرم لا كل له ولا جزء ، وهذا محال^(١) .

١٢ - الكمون والظهور :

ونختم بهذه الفقرة مختاراتنا من أمثلة الجدل الفلسفى

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الثانية .

عند جابر بن حيان ، وهو كله جدل أراد به اثبات الوحدية وانكار التعدد ؛ فلو كان العالم مشتملا على أجناس كثيرة وأنواع كثيرة ، فلا يخلو ذلك من أن يكون :

اما أن بعض الأشياء كامنة في بعضها الآخر ، كالجنين يكمن في النطفة ، والشجرة كامنة في الحبة وهكذا ؛ واما أن يكون ظهور بعض الأجناس ابداعاً وخلقاً من عدم .

فأما الفرض الأول فيقتضى انكار وجود الخالق الذي يخلق الكون من عدم ، لأنه فرض يحيل الأمر الى تطور يرتد الى الوراء حلقة بعد حلقة حتى تنتهي الى طبائع أولية ؛ وأما الفرض الثاني فيجمل فاصلا بين سلسلة الكائنات المتطور بعضها من بعض ، وبين الخالق الذي أنشأها بعد أن لم تكن ؛ وبعدئنا جابر بأن الرأي الأول هو قول « المنايئة » ، وأما الرأي الثاني فهو الذي يأخذ هو به ويقيم عليه البرهان ، « فأهل الإبداع هم القائلون بالتوحيد ، والمبطلون قول المنايئة وغيرهم ممن قال بقولهم في كمن بعض الأشياء في بعض » ^(١) .

(ج) القديم والمحدث :

الله خالق وهو أزلي ، والطبيعة مخلوقة وهي حادثة ، فعلى أية صورة يجوز لنا أن تتصور الصلة بين الخالق والمخلوق ،

(١) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الخمسة والعشرون .

بين القديم والمحدث ؟ يجب ابن حيان عن ذلك بما معناه ^(١) :

اعلم أن الكلام في القديم والمحدث - عافاك الله - من أصعب الأمور عند جلة الفلاسفة وقدمائها ، ولو قلت أن أكثرهم مات بحسرة لكنت صادقا ؛ فأرباب هذا العلم هم أشد الناس تعظيما لعلمهم هذا وصيانة له وحفظا عن غير مستحقته ؛ وإن يكن تحصيله سهلا عليهم يسيرا لديهم ، لأنهم يدركون الحقيقة بالشهود المباشر ، ويفيضون بها فيضا ، فلا يحتاجون في ذلك إلى أعمال فكر في إقامة الدليل على ما قد أدركوا ، ولا إلى استعمال لفظ في التعبير عما قد 'دركوا' ^(٢) ؛ غير أنهم وإن كانوا كذلك في شهودهم للحق وإدراكهم له ، فإن علمهم لا ينتقل إلى سواهم إلا إذا كان هؤلاء في منزلة قريبة من منزلتهم ؛ فليس الناس في إدراك الحق سواء ، بل منهم من يحتاج إلى واسطة ، ومنهم من يتصل بالحق صلة مباشرة لا واسطة بينه وبينه .

وإذا أدركنا « القديم » استطعنا أن ندرك خصائص المحدث بالاستدلال ، لأن القديم والمحدث ضدان ، والعلم بأحد الضدين هو علم بالضد الآخر ؛ فطريق الفكر هو من القديم إلى المحدث ، ندرك الأول إدراكا مباشرا ثم نستدل الثاني منه ،

(١) كتاب القديم .

(٢) أحسب أن جابرا يريد بهذا أن يقول - أن إدراك « القديم » (الجدا الأولى الأول) لا يكون عن طريق التفكير الفلسفي القائم على البرهان والقياس ، بل يكون عن طريق الإدراك الموقف .

وليس العكس كما ظن « جملة المتكلمين » في هذا الباب ، اذ استدلوا على الغائب (القديم) بالشاهد (المحدث) على بعد ما بينهما ؛ فكأنهما استشهدوا بالجزء على وجود الكل برغم ما في هذا المنطق من فساد (١) .

ان أخصّ صفة « للقديم » هو الوجود الذي يستغنى به عن الفاعل ، أى أنه وجود بغير موجد ؛ وذلك لأنه موجود وجودا أزليا ؛ ولو كان موجودا بفعل فاعل لكان هذا الفاعل أسبق منه وجودا ، وأى كائن يتقدمه غيره في الوجود يكون محدثا وغير أزلي ؛ لكنه اذا كان الوجود صفة من صفات القديم ، فهو كذلك صفة من صفات المحدثات ؛ بل ان وجود المحدثات ليس عرّضا ، بل هو وجود بالضرورة أيضا ؛ وذلك لأن الآثار تكون شبيهة بمؤثرها ، واذا كان الأمر كذلك ، وجب الوجود للمحدث عن وجود القديم ، والفرق بين الوجودين هو أن وجود القديم يستغنى عن الفاعل، ويكون علة لوجود غيره ، وأما وجود المحدث فهو يحتاج الى فاعل يكون علة لغيره .

ومن خواص القديم أيضا أن تكون جميع المحدثات من فعله وأثره ، اذ لا بد لجميعها من انتهاء اليه ورجوع الى كونه علة لها — اما قريبة واما بعيدة — فليس للقديم سوى هاتين

(١) في هذا تأييد لقولنا بأن جابرا يجمال وسيلة ادراك الله هي الحدس الصادق الذي صرف به المتصوفة ، لا الاستدلال القياسي الذي يتميز به تفكير الفلاسفة والمتكلمين .

الخاصتين ، وهما في الحقيقة واحدة ، وذلك أن الوجود له هو
الصفة التي بها أوجد آثاره ، أى أن وجوده تضمن أن يكون
علة لوجود المحدثات .

ولما حدثت الطبيعة عن الجوهر الأول — وهو العلة الأولى —
حدث عنها شيئان ضدان : هما الحركة والسكون ؛ أما الحركة
فهي من الطبيعة محيطها ، وأما السكون فهو منها المركز ، لهذا
كان بين الحركة والسكون ما بين المحيط والمركز من تباعد
وتضاد ؛ ولهذا التباين بينهما تباينت صفاتهما : فللمحيط
الصفاء والخير والحسن والجمال والنور والبهاء ، ومن ثم فهو
أقرب جوانب الطبيعة الى الله ، والفرق بينهما هو أن الجوهر
القديم لم يكن محتاجا الى الحركة ، وأما الكائنات التي هي في
محيط الطبيعة فمحتاجة الى الحركة ؛ وانما تحركت حركتها
لمنفعة الانسان ، الذي خلق بطبعه مفتقرا الى اجتلاب المنافع
ودفع المضار ؛ ففي الانسان شهوة ترغب في شيء وتنفر من
شيء .

على أن الانسان يسير بشهوته في أحد طريقين : فاما هي
شهوة يشاقق بها أشياء خسية ، واما هي شهوة يتطلع بها الى
ما هو صاف رفيع ؛ ولكي يجعل الجوهر القديم طريقا مفتوحة
أمام شهوة الانسان أن تتجه الى الصفاء والخير ، فقد جعل في
الأفلاك شوقا ، حتى يمكن الاتصال بين المتجانسين : وأعنى بهما
الشوق عند الانسان والشوق عند الأفلاك ، ليتصل الشوق

بالشوق ، ويطلب أحدهما الآخر ، لأن في أحدهما حركة وفي الآخر سكونا ، والحركة تطلب السكون .

وإذا وصلَ الانسانُ نفسه بالأعلى ، بلغ من العلم غايته ، « فوفق سيدي انه لغاية العلم ، ولو شئت لبسطته فيما لا آخر له من الكلام ؛ ولكن هذه الكتب - يا أخى - معجزات سيدي ، وليس - وحقه العظيم - ينظر بما فيها من العلم الا أخونا ؛ فأما من سواه من اخواننا الذين لم ندّخر هذا من أجلهم ولا صنفناه لهم ، فانما ينظر منها بما ظهر من علومنا فيها ، وصنائعنا التي صنعناها وأودعناها اياها ؛ وأما غير هؤلاء من الأضداد والسفلة والأرذال والسفهاء المظلمى النفوس الأقدار العقول فما يزيدهم الله بها إلا عى وضلالة وجهلا وبلادة ... » .

بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْخِرَافَةِ

(1) فعل الطلّسّم :

الطَّلَّسَّمَات عند جابر علم من العلوم المعترف بها ؛ بل انها لعلم ذو أهمية بالغة ، لأنه بالطَّلَّسَم يخرج العالم ما يريد اخراجه من أشياء كانت كوامن ، وظهورها مرهون بفعل الطلسم الفعّال ؛ وانما يتم فعل الطلسمات عن أحد طريقين : فاما عن طريق المماثلة واما عن طريق المقابلة .

والمماثلة هي مشاركة الأشياء بعضها الى بعض ، كمماثلة الكبريت للنار ؛ والمقابلة هي مباينة الأشياء بعضها لبعض ، وبتعدها عنها ومنافرتها لها ؛ والمثيل انما يُستخدم لاستجلاب مثيله ، وأما المقابل فيستخدم لابعاد مقابله ؛ والاستجلاب والابعاد كلاهما فعل الطلسمات .

والمماثلة والمقابلة تكونان في طبائع الأشياء الأولية : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ؛ فالحرارة تماثلها حرارة وتقابلها برودة ، واليبوسة تماثلها يبوسة وتقابلها رطوبة ؛ وليست هذه الطبائع الأربع من منزلة واحدة ، بل ان منها اثنتين فاعلتين هما : الحرارة والبرودة ، واثنتين منفعلتين هما : اليبوسة والرطوبة ، وذلك لأن الحرارة أسبق منطقيا من اليبوسة ، والبرودة أسبق منطقيا من الرطوبة .

فالمماثلة بين الأشياء تكون على مرتبتين :

١ - مماثلة في الكيفيتين الفاعلتين ، وهي أقوى من المماثلة التي تكون في الكيفيتين المنفعلتين ؛ أى أنه لو كان عندنا شيئان : أحدهما حار يابس والآخر حار رطب ، كان هذان الشيئان متماثلين في الحرارة ، وهي كيفية فاعلة ؛ ولذلك فالتماثل بينهما أقوى مما يكون بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر بارد يابس ، اذ المماثلة هنا تكون في اليبوسة التي هي كيفية منفعلة .

٢ - الأشياء التي تماثل بالطرفين معا - الفاعل والمنفعل - أقوى مماثلة من الأشياء التي تماثل بطرف واحد ؛ فالنسبة بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر حار يابس كذلك ، هي أوثق عرْصى وأمكن صلة من النسبة بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر حار رطب ، ومن النسبة بين شيئين آخرين : أحدهما حار يابس والآخر بارد يابس .

وكذلك قتل في المقابلة ، فهي أيضا على مرتبتين :

١ - فالأشياء التي تتقابل بالكيفية الفاعلة أقوى مباينة من الأشياء التي تتقابل بالكيفية المنفعلة ؛ فالتباين بين الحار اليابس والبارد اليابس أشد وأقوى وأمكن من التباين بين الحار اليابس والحار الرطب .

٢ - والأشياء التي تتقابل بالطرفين معا ، يكون التباين بينها أقوى وأمكن من الناحية التي تتقابل بطرف واحد ؛ فالتباين بين شيئين : أحدهما حار يابس والآخر بارد رطب ،

أبعد من التباين الذى يكون بين الحار اليابس من جهة والبارد
اليابس من جهة أخرى ، أو بين الحار اليابس من جهة والحار
الرطب من جهة أخرى ^(١) .

قلنا ان الطلسمات يكون فعلها اما استجلابا واستكثارا
لما يراد استجلابه واستكثاره ، واما تقيما وابعادا لما يراد تقيه
وابعاده .

وطريق الاستجلاب هو المماثلة ، وطريق الابعاد هو المقابلة ؛
فاذا أردت استجلاب شيء ، كالعقارب والحيات والضفادع
والسمك والناس والوحوش ، كان عليك أن تماثل بين صفة
الشيء المطلوب وبين الكواكب والبروج ، وأما اذا أردت أن
تبعد شيئا كان تطرد عن مدينة ما كل ما فيها من عقارب أو
حيات أو ضفادع الخ ، كان عليك أن تباين بين الشيء المراد
ابعاده وبين الكواكب والبروج ؛ فللكواكب والبروج طبائع
أسلفناها لك فى حينها ^(٢) ، وكذلك لكل شيء طبائعه ، وانما
تكون المماثلة والمباينة بين هذه الطبائع وتلك ، اما مباشرة واما
بوساطة عتقار يعمد لذلك .

فالمماثلة بين البروج تكون بين أولها وخامسها وتاسعها
وهكذا على الصور الآتية :

(١) كتاب اخراج ما فى القوة الى الفعل ، مختارات كراوس ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) راجع الفصل السادس .

(١) الحمل (٥) الأسد (٩) القوس ...
حارة يابسة

(٢) الثور (٦) السنبلة (١٠) الجدى ...
باردة يابسة

(٣) الجوزاء (٧) الميزان (١١) الدلو ...
حارة رطبة

(٤) السرطان (٨) العقرب (١٢) الحوت ...
باردة رطبة

والمقابلة بين البروج تكون بين أولها وسابعها ، وثانيها
وثامنها ، وهكذا ، على الصورة الآتية :

الحمل ضد الميزان .

الثور ضد العقرب .

الجوزاء ضد القوس .

السرطان ضد الجدى .

الأسد ضد الدلو .

السنبلة ضد الحوت .

ونسوق فيما يلي أمثلة للمماثلة والمقابلة :

(١) المماثلة :

١ - تريد استجلاب الأسد الى مدينة من المدن ، فليكن
الرصد الى برج حار يابس ، ويكون في ذلك البرج نجم* حار
يابس كذلك ؛ والبروج الحارة اليابسة هي - كما قدمنا -

الحمل والأسد والقوس ، والكواكب الحارة اليابسة هي :
الشمس والمريخ والزهرة وعطارد .

٢ - تريد استجلاب السمك الى ماء في مكان معين ؛
فالرصد عندئذ يكون الى برج بارد رطب ، ويكون في ذلك
البرج نجم بارد رطب ...

ويضاف الى فعل البروج والكواكب أدوية تؤخذ اما من
الحيوان واما من النبات واما من الحجر ، لكن المأخوذة من الحيوان
والنبات تجف وتتحول فيبطل عملها ، وأما المأخوذة من الحجر
فثابتة ؛ فعلينا أن نختار الحجر الذي يناسب طبعه طبع البروج
والكواكب من حرارة ويوسة وبرودة ورطوبة .

(ب) المقابلة :

١ - تريد أن تطرد العقارب من موضع مّا ، فما دامت
العقارب باردة الطبع ، فيجب أن يكون الرصد الى برج حار
والى كوكب حار ، وأن يكون الدواء المستخدم من حجر حار .
٢ - تريد أن تطرد الأفاعى ، والأفاعى حارة ، فيجب أن
يكون البرج باردا والكوكب باردا والحجر الذى تأخذ منه
الدواء باردا^(١) .

هكذا « تسكّط » على الشيء المستجلب ما يماثله فيظهر ،
وعلى الشيء المبتعد ما يقابله فيختفى .

(١) الرجوع السابق ، ص ٨٠ - ٨٤ .

وهنا نذكر قصة طريفة يرويها جابر مفسراً بها كلمة
« طَلَّسَم » كيف جاءت ؟

قال جابر يروي عن شيخ له : « ... قال : يا جابر ! فقلت :
لييك يا مولاي ، فقال : أتدرى لم يسمى الطَّلَّسَم طَلَّسَمًا ؟
قلت : لا والله يا مولاي ما أدري ، فقال : فكثُر فيه ، فانه من
علمك ، ففكرت فيه سنة فلم أعلم ما هو ، فقلت : لا والله
يا مولاي ما أدري ما هو ، فقال : لولا أنى غرستك ييدى
وأنشأتك أولا وآخرا الى وقت هذا ، لقلت انك مظلم ، وملك
اقلبيته ! فقلت : نعم يا مولاي ، فاذا معناه مُسَكَّط من جهة
الغلبة والتسليط ، فخررت ساجدا ، فقال : لو كان سجودك لى
— وجَدَّكَ — لكنت من الفائزين ، قد سجد لى آباؤك
الأولون ، وسجودك لى يا جابر سجودك لنفسك ، أنت والله
فوق ذلك ، فخررت ساجدا ، فقال : يا جابر ، والله ما تحتاج
الى هذا كله ، فقلت : صدقت يا مولاي ، فقال : قد علمنا
ما أردت ، وعلمت ما أردت .. فاشرح هذا فى كتابى اخراج
ما فى القوة الى الفعل ، فالطَّلَّسَم — عافاك الله — مُسَكَّط فى
فعله ، قاهر غالب بموازاة المماثلة والمقابلة » (١) .

(ب) طيب البحر :

ذلك ما يقوله جابر فى الطلسمات وكأنما ليس هو جابر ؟

(١) المرجع السابق ، ص ٧٩ - ٨٠ .

الكيموى العالم المدقق فى مشاهداته وتجاربه ؛ فانظر الى قصة
أخرى يرويها جابر" فى الطب والعلاج :

زعم بعضهم أن حيوانا فى البحر ، جبهته من حجر أصفر ؛
فاذا صيد ذلك الحيوان - وهو على خلقة الانسان - وذبحه
ذابح وأخذ من الحجر الذى فى جبهته قيراطا فألقاه على عشرة
أرطال قمرا ، قلبه شمساً .. وهذا الحيوان يعرف بطبيب
البحر ، وذلك أنه اذا مرض كائن حي ، وجثناه بذلك الحيوان
البحرى فمسحنا على موضع العلة منه مرتين أو ثلاثا بالحجر
الذى فى جبهته ، عرق المريض ويرى من مرضه وعاد سليما ؛
ولقد عرّف عن « طبيب البحر » أنه اذا صيد ، لبث يلتمس
الوسيلة التى تعيده الى الماء ... ولقد رأيت قوما من البحرانيين
الملجئيين العلماء ، وسألتهم عن « طبيب البحر » فاذا أمره أشهر
ما كنت أظن ؛ وضمنوا الى أن يثروننى اياه ؛ فلما أن لجئنا
فى البحر وصلنا الى جزيرة تدعى سنديات ، اذا نحن بجماعة
من « أطباء البحر » فقلت : اعملوا الحيلة فى صيد واحد منها ؛
وألقينا الشبكة ، وحصرناهم ، فوقع واحد منهم فيها ؛ فلما لم
يجد لنفسه مخلصا ، جعل يلطم - كلطم المرأة - على خديه
شديدا ، وتبينت جبهته ، فاذا هى حجر يلطم ، فأخذته ، فاذا
هى جارية حسناء ، كأحسن ما يكون من الصور ؛ فبنيت له
بيتا فى المركب وحبسته فيه ؛ وعرض لبعض أهل المركب تشنّج ،
فأخرجته - أى طبيب البحر - ومررت به على ذراعى التشنّج
وساقيه ، فأبرأه لوقته ؛ ورآه غلام ممي ، فمشقه ، ولم يزل

يلج فيه ، الى أن خفت عليه الهلكة منه ؛ فجعلته معه في البيت ، فصبر الغلام معها على ذلك ، وزاوجها ، وأجلها ، فولدت غلاما ، وتربى ، الا أن خلقته كخلقة الانسان ؛ وفي جبهته شيء يلعب ، ليس كالأم ؛ فلم أر شيئا قط أعجب من أمره ، فلما أن كبر الصبي ورأيت ميل الأم اليه ميلا عظيما ، وهى مع ذلك لا تتكلم مع طول المدة بكلمة واحدة ، أكثر من المهمة شيئا لا صوت له الا خفى جدا ، أمنا أن ترمى بنفسها في الماء ؛ فجعلت تدخل وتخرج ، وللمركب جوانب عالية ليس تلحق أن تنظر منها ؛ فلم تزل تؤانسنا وترقى من موضع الى موضع ، حتى اذا وثقت بأنا أمناها صعدت ورمت بنفسها في الماء ، فجزع الغلام - زوجها - عليها ، فأخذ الغلام ابنه معه ، وهو مع ذلك لا يتكلم ؛ فلما أن سرنا بعد ذلك ، وقفنا في شدة عزيمة لا فرجة لها فاذا نحن بالطيب - طيب البحر - جالس على الماء ، ليس منه شيء غائصا ؛ واذا هى تومئ بالسلام ، فأوما الناس اليها كلمهم ؛ وأقبل القوم يقولون لها : ما الحيلة ؟ وقوم يدعون ، وقوم ييكون ، وكل قوم في فن من الفنون ؛ فأومأت اليهم بشيء من الأشياء ، فاذا الغلمان قد ألقوا الأناجر ، واذا الأناجر لا تثبت ، الى أن ثبت منها ثلاثة أناجر ؛ واذا البحر قد اهلب ، واذا هى سمكة قد فتحت فمها والماء يدخل اليها كاعظم ما يكون من البحار ؛ واذا نحن قد توهمنا أن شق فمها الأعلى جبل عظيم في البحر ، قد أخذ البحر من أوله الى آخره ، فلم نشك حين رأيناها أنها تطبق

فمها علينا فنكون في بعض أضرارها الى أن كفى الله تعالى ، ثم انفلت الصبي فوق الى الماء ، فلما أن كان من غد ، ظهر ، فاذا جبهته قد صارت حجرا ؛ فلم أزل الى أن صيدت من الأطباء ثلاثة ، فأخذت جبهة واحد وألقيته ، فنظرت الى صبغته ، ففكرت حينئذ في قدرة الباري عز وجل كيف عدل هذا الموضع من هذا الحيوان بما لم يمكن أحدا من الناس - أو كلهم لو اجتمعوا على ذلك ما قدروا عليه ؛ فتبارك الله أحسن الخالقين ؛ فناديت أن لا اله الا أنت سبحانك ؛ ربنا وتعاليت عما يقول المبطلون ^(١) .

(ج) ابتهاج العلماء :

أتريد أن تكون باحثا عالما ؟ اذن فهالك وصية يراها جابر " كبيرة النفع للسالكين في سبيل العلم - علم الموازين وتركيب الطبائع على الجوهر تركيبا من شأنه أن ينتج لنا كل ما أردناه من كائنات ؛ يقول جابر في ذلك :

اني كنت آلفت سيدي ^(٢) - صلوات الله عليه - كثيرا ، وكنت لهججا بالأدعية وبخاصة ما كان يدعو به الفلاسفة ، وكنت أعرضه عليه ، وكان منها ما استحسنته ، ومنها ما يقول عنه : الناس كلهم يدعون بهذا وليس فيه خاصية ؛ فلما أكثرته عليه علّمني هذا الدعاء ، وهو من جنس دعاء الفلاسفة ، بل انه لا فرق بينه وبين ما يدعو به الفلاسفة ، غير أنه قد اختار

(١) كتاب السبعين ، مقالة ٦٠ .

(٢) المقصود هو جعفر الصادق .

من دعاء الفلاسفة أجزاء ، وأضاف إليه أجزاء ، وقال لى :
لا يتم لك الأمر الا به ؛ وعندى أنه لا يتم لأحد ممن قرأ
كتبى خاصة الا به ، ان أزال صورة الشيطان عن قلبه
وترك اللجاج واستعمل محض الاسلام والدين والنية الجميلة ،
وأما ما دام الشيطان يلعب به ، ويثرثه قصدا ، فليس ينفعه
شئ ، وذلك أن اللجاج ليس هو من الشيطان وحده ، انما هو
من فساد النية ، فاتق الله يا هذا فى نفسك ، واعمد الى
ما أوصيك به ... وهذه هى الوصية :

ابدأ بالطهر ، بأن تفيض على بدنك ماء نظيفا فى موضع
نظيف ؛ ثم تلبس ثيابا طاهرة نظيفة ، لا تمسها امرأة حائض ،
ثم تستخير الله ألف مرة ، وتقول فى استخارتك : اللهم انى
أستخيرك فى قصدى ، فوفقنى وأزغر الشيطان عنى ، انك
تقدر عليه ولا يقدر عليك ؛ فاذا قلت ذلك ألف مرة ، عمدت الى
موضع طاهر نظيف ، وابتدأت فكبرت الله وقرأت الحمد وقل
هو الله أحد مائة مرة ، وركعت وسجدت ، ثم قمت وصليت
مثل ذلك ، ثم تشهدت وسلّمت ، ثم قرأت فى الركعتين الثانيةين
مائة مرة اذا جاء نصر الله والفتح ، واذا سلمت أعدت مثل
الركعتين الأوليين ، وقرأت قل هو الله أحد مائة مرة ، ثم أعدت
اثنتين أخرى باذا جاء نصر الله والفتح ، ثم صليت ركعتين
آخرين ، وهما تمام العشر ، وقرأت سورة سورة ، ثم أتممت
صلاتك ؛ وإياك أن تكلم أحدا فى خلال ذلك ، ويشغلك شاغل ؛
وأحرى المواضع بك الصحارى الخالية حتى لا يكلمك أحد

البتة ، ثم اجلس وقل بعد أن تمت يدك الى الله تعالى : اللهم
 انى قد مددتها اليك طالبا مرضاتك ، وأسألك ألا تردهما
 خائبين ، وتبدأ وتقول : اللهم أنت أنت ، يا من هو هو ، يا من
 لا يعلم ما هو الا هو ، اللهم أنت خالق الكل ، اللهم أنت خالق
 العقل ، اللهم أنت واهب النفس النفسانية ، اللهم أنت خالق
 العلة ، اللهم أنت خالق الروح ، اللهم أنت قبل الزمان والمكان
 وخالقهما ، اللهم أنت فاعل الخلق بالحركة والسكون وخالقهما ،
 اللهم انى قصدتك فتفضّل علىّ بموهبة العقل الرصين ،
 وارشادى فى مسلكى الى الصراط المستقيم ، اللهم بك ،
 فلا شئ أعظم منك ، نوّر قلبى وأوضح لى سبيل القصد
 الى مرضاتك ، اللهم انى قصدتك ونازعتى نفسى : نفسى
 النفسانية نازعتنى اليك ، ونفسى الحيوانية نازعتنى الى طلب
 الدنيا ، اللهم فيك ، لا أعظم منك ، يا فاعل الكل ، صلّ على
 محمد عبدك ورسولك وعلى آله وأصحابه المنتخبين ، واهند
 نفسى النفسانية الى ما أنت أعلم به من مرادها منها ، وبلغ
 نفسى الحيوانية منك غاية آمالها فتكون عندك ، اذا بلغت ذلك
 فقد بلغت الدنيا والآخرة ، انه سهل عليك ، اللهم انى أعلم
 أنك لا تخاف خلكا ولا نقصانا يوهنك برحمتك وكرمك ، هب
 لى ما سألتك من الدنيا والآخرة ، اللهم يا واهب الكل فاجعل
 ذلك فى مرضاتك ولا تجعله فيما يسخطك ، اللهم واجعل
 ما يرزقنى عونا على أداء حقوقك وشاهدا لى عندك ، ولا تجعله
 شاهدا علىّ ولا عونا على طلب ما يعرضك عنى ، اللهم يا خالق

الكل أنت خلقت قلبي ، وأنت خلقت الشيطان ولعنته بما استحقته وأمرتنا أن نلعنه ، فاصرفه عن قلب وليك أنت ، وأعني على ما أقصد له من كيت وكيت - واذكر حاجتك في هذا الموضع - فإذا فرغت من سائر ما تريده فعفر خديك على الأرض ، ثم قل في تعفيريك : خضع وجهي الذليل الغاني لوجهك العزيز الباقي ، قلته عشر مرات ، ثم اجلس ملياً ، وقم فتوجه وكبر وأقرأ الحمد وسورة ألم نشرح لك صدرك ، وأقرأها في الركعة الثانية ، فإذا سلّمت قل : يا سيدي ما اهتديت إلا بك ولا علمت إلا بك ولا قصدت إلا إليك ولا أقصد ولا أرجو غيرك ؛ اللهم لا تضيّع زمام قصدي ورجائي لك ، انك لا تضيّع أجر المحسنين ، وانك تقضي ولا يتقضّى عليك ، قد وعدت الصابرين خير الجزاء فيك ، ولأصبرن بك لما خففت عني وصبرتني على امتحانك ؛ اللهم قد وعدت بعد العسر يسرا ، اللهم فامنح أوقات العسر واجعلها زيادة في أوقات اليسر ، واجعل ذلك حظاً من الدنيا وحظوظاً من الآخرة ؛ اللهم انّ وسيلتي إليك محمد وصفوة أهل بيته ، آمين آمين .

قال سيدي لي في ذلك : ان الله عز وجل أكرم من أن يتوصل اليه انسان بنبيّه فيردّه خائباً ؛ فإذا تمت ذلك فصدق في اثره درهمن وثلاثين ، واجعله أربعة أقسام ، كل قسم أربعة دوانيق ؛ فأول من يلقاك ممن يقبل الصدقة فاعطه قسماً ، وكذلك الثاني والثالث والرابع ، فان الله تعالى يحمّدك العاقبة في سائر أمورك ، ويزجر الشيطان عن وجهك ، واقصد لما أنت تشتهي ، فانك ترى فيه الرشد ... ويرزقك الله قريباً ان شاء الله :

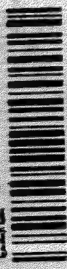
فهرس الموضوعات

<p>(د) خمسة فروض لتركيب الكائنات ١٥٧</p> <p>(هـ) الحيوان والنبات والحجر ١٦٢</p> <p>(و) بنية الكون ١٦٥</p> <p>٦ - فعل البروج والكواكب</p> <p>(أ) البروج والكواكب ١٧٢</p> <p>(ب) خواص النجوم وفعالها ١٧٥</p> <p>(ج) تفاعل البروج والكواكب ١٧٨</p> <p>(د) طبائع البلدان ١٨١</p> <p>٧ - علم الكيمياء</p> <p>(أ) جابر العلم ١٨٤</p> <p>(ب) الوجود بالقوة والوجود بالفعل ١٨٨</p> <p>(ج) الأكسير ١٩٤</p> <p>(د) الخواص والموازن ٢٠٨</p> <p>(هـ) تكوين الحيوان ٢٢٨</p> <p>٨ - جدل الفيلسوف</p> <p>(أ) الفلسفة وقواعدها ٢٣٣</p> <p>(ب) الوجود واحد مطلق ٢٣٦</p> <p>(ج) القديم والمحدث ٢٥٥</p> <p>٩ - بين العلم والخرافة</p> <p>(أ) فعل الطلاس ٢٦٠</p> <p>(ب) طبيب البحر ٢٦٥</p> <p>(ج) ابتهاج العلماء ٢٦٨</p>	<p>٣ مقدمة</p> <p>١ - من هو الرجل ؟</p> <p>(أ) شيء من حياته ١١</p> <p>(ب) منزلته في علم الكيمياء ١٩</p> <p>(ج) كتبه ٢٦</p> <p>٢ - عالم ومنهجه</p> <p>(أ) إيمانه بالعلم ٤٠</p> <p>(ب) مصدر العلم ٤٣</p> <p>(ج) الأستاذ والتلميذ ٤٧</p> <p>(د) تعريف الالفاظ ٥٢</p> <p>(هـ) رجل الجارب العلمية ٥٤</p> <p>(و) الاستنباط والاستقراء ٥٨</p> <p>(ز) المنهج الرياضى فى البحث العلمى ٧٥</p> <p>(ح) من اخلاق العلماء ٨٢</p> <p>٣ - تصنيف العلوم ٨٧</p> <p>٤ - سر اللغة وسحرها</p> <p>(أ) اللغة والعالم ١٠٨</p> <p>(ب) محاوره أقراتيلوس ١١٣</p> <p>(ج) الحروف وطبائع الأشياء ١١٩</p> <p>(د) ميزان الحروف ١٢٥</p> <p>(هـ) اختلاف اللغات ١٣٤</p> <p>٥ - فلسفة الكون</p> <p>(أ) مراحل الكون ١٤٠</p> <p>(ب) تقسيمات رباعية ١٤٥</p> <p>(ج) الفلك وجرم الفلك ١٥١</p>
--	--

الكتب التالية

- ١ - معاوية الرجل الذي انشأ دولة
- ٢ - ابن تيمية
- ٣ - جابر بن حيان
- ٤ - المعتمد بن عباد
- ٥ - سيد درويش

Bibliotheca Alexandrina



0497859

المركز العربي للثقافة والعلوم

طباعة . نشر . توزيع